



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Kolorowy partner czy mąż katolik?

Author: Wojciech Świątkiewicz

Citation style: Świątkiewicz Wojciech. (2009). Kolorowy partner czy mąż katolik? W: W. Świątkiewicz (red.), "Rodzina w sercu Europy : Rybnik - Nitra - Hradec Kralove – Szeged : socjologiczne studium rodziny współczesnej" (s. 171-207). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Kolorowy partner czy mąż katolik?

Polacy są religijni i masowo deklarują swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Teza ta znajduje potwierdzenie w licznych badaniach socjologicznych, w statystykach kościelnych czy też w opinii publicznej. Nie należy z niej jednak wyprowadzać równocześnie wniosków dotyczących charakteru polskiej religijności czy też jej jakości. Bez względu na to, jak jest oceniana polska religijność i jakie kryteria oceny są brane pod uwagę, nie można pominąć socjologicznego faktu, iż Polacy w większości (około 95%) uważają siebie za ludzi religijnych i przynależących do Kościoła (grupy wyznaniowej). Dla przeważającej większości mieszkańców kraju jest to Kościół rzymskokatolicki¹. Ta głęboko osadzona w mentalności społecznej afiliacja eklezjalna jest zjawiskiem trwałym, chociaż oczywiście podlega ona pewnym przeobrażeniom w kierunku sekularyzacji życia społecznego i laicyzacji mentalności, których radykalnym następstwem jest pozostawanie poza Kościołem czy grupą wyznaniową. Tak można interpretować odsetek osób (4,3%) deklarujących brak przynależności do grupy religijnej. Można wysunąć hipotezę, ugruntowaną w obserwowanym kierunku przeobrażeń kulturowych współczesnej Europy, że wielkość ta będzie w następnych latach wzrastała. Podkreślmy jeszcze raz, że nie chodzi tu o praktyki religijne, swoistego rodzaju kościelność doświadczeń religijnych ani o tzw. konsekwencyjny parametr deklarowanej religijności, który jest zwykle przedmiotem troski teologów czy dyskusji publicystycznych. Ludzie uważają siebie za religijnych i deklarują swój związek z grupą wyznaniową nawet wówczas, gdy równocześnie deklarują religijną obojętność (56,8%) oraz brak uczestnictwa w organizowanych przez Kościół praktykach religijnych (55%); i „tylko tyle” lub „aż tyle” wynika

¹ W. Świątkiewicz: *Kościelna tożsamość. W: Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba. Warszawa 2004.

z przytoczonych danych. Przejawem postaw wobec religii są także deklaracje własnej religijności pozbawione autoafiliacji konfesyjnych. Określenie siebie jako człowieka „wierzącego” nie musi *ipso facto* implikować konfesyjnej afiliacji. W tym sensie w socjologii religii mówi się między innymi o religii niewidzialnej, pozakościelnej, o religijności płynnej. Uwzględniając te rozmaite konteksty przeobrażeń współczesnej religijności, możemy powiedzieć, że polskie społeczeństwo jest religijne, a inne społeczeństwa, np. czeskie² czy francuskie³, charakteryzują się licznymi grupami osób deklarujących się jako niereligijne i nieprzynależne do grup wyznaniowych. Uwagi te w całej rozciągłości odnoszą się również do społeczno-kulturowej specyfiki Górnego Śląska, gdzie religia jako wartość oraz religijność jako styl życia są nie tylko elementami konstytutywnym tradycji, ale również są mocno wpisane w rytm życia współczesności⁴.

7.1. Przynależność konfesyjna i praktyki religijne

Z danych prezentowanych w tabeli 7.1. wynika, że ponad 96% badanych respondentów deklaruje swoją przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego. Pozostali albo deklarują przynależność do innych konfesji wyznaniowych, albo definiują siebie jako niewierzący.

Struktura wyznaniowa rybnickich rodzin podkreśla specyfikę kulturową polskiego społeczeństwa, które w swoich deklaracjach przynależności konfesyjnych jest w dominującym stopniu homogeniczne. Kościół rzymskokatolicki w zdecydowany sposób i z właściwą sobie konsekwencją propaguje model rodziny jako naturalnej grupy społecznej, założonej przez kobietę i mężczyznę połączonych sakramentem małżeństwa,

² Zob. T. Fitych: *Kościół milczenia dzisiaj, wypowiedzi księży biskupów Czech i Moraw w pięć lat po odzyskaniu niepodległości*. Praga—Nowa Ruda 1995; T. Halik: *Wyzwoleni jeszcze nie wolni. Czeski katolicyzm przed i po 1989 roku*. Poznań 1997.

³ Z najnowszych danych statystycznych wynika, że Francja jest już tylko w połowie krajem katolickim. W ostatnich latach bardzo szybko spadała liczba osób uważających się za wyznawców tej religii. Tylko 51% Francuzów mówi o sobie, że są katolikami. Na początku lat 90. stanowili oni aż 80% społeczeństwa, a w roku 2000 — 69%. Niecała jedna dziesiąta francuskich katolików chodzi do kościoła przynajmniej raz w tygodniu. Mniej niż połowa rodzących się we Francji dzieci jest chrzczona. Jeśli zaś chodzi o śluby, to zaledwie jedna trzecia z nich jest zawierana w kościele. *Francja przestała być krajem katolickim?* Dostępne w Internecie: www.ekumenizm.pl [data dostępu: 13.01.2007].

⁴ Zob. np. W. Świątkiewicz: *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku*. Katowice—Wrocław 1997.

Tabela 7.1

Przynależność konfesyjna mieszkańców Rybnika

Przynależność konfesyjna	Liczba	Procent
Rzymskokatolicka	481	96,2
Luterańska	2	0,4
Prawosławna	1	0,2
Mojżeszowa	1	0,2
Świadkowie Jehowy	1	0,2
Inne wyznania chrześcijańskie	5	1,0
Niewierzący	6	1,2
Brak odpowiedzi	3	0,6

Źródło: Badania własne.

otwartych na zrodzenie dzieci, a w sferze stosunków małżeńskich i rodzinnych zachowujących normy katolickiej moralności. Powszechna przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego oznacza równocześnie *ipso facto* wpływ katolickiej doktryny religijnej na postawy życiowe polskich katolików przez socjalizację religijną w rodzinach, kościele i instytucjach szkolnych, odzwierciedlającą się w deklarowanych i realizowanych modelach życia rodzinnego. Teza ta nie sugeruje, że polskie rodziny w swoich właściwościach kulturowych w pełnym zakresie zbliżają się do oczekiwań Kościoła. Można w sposób dobrze udokumentowany pokazać obszary daleko idącej rozbieżności praktyk rodzinnych i nauczania Kościoła, co jest widoczne zwłaszcza w sferze tzw. moralności małżeńsko-rodzinnej, której statystycznymi wskaźnikami są między innymi rozwody, akceptacja antykoncepcji czy skala praktyk aborcyjnych. W polskiej literaturze socjologicznej są formułowane nawet tezy, że katolicy polscy mają dwie tożsamości: religijną i moralną, w niektórych przypadkach całkowicie wobec siebie odrębne, a nawet przeciwstawne⁵. Wpływ religii i nauczania Kościoła należy widzieć jako kształtowanie mentalności, postaw prorodzinnych, akceptacji sakralnego charakteru związku małżeńskiego. W tym znaczeniu polska rodzina jest silnie związana z katolickim modelem religijności i w świetle przyjętych w ramach projektu badawczego tzw. wskaźników transformacji jest bardziej tradycyjna i nowoczesna. Katolicy, chociaż żyją w niepewnym i niestabilnym pod względem wartości świecie, nie są jednak całkowicie zdezorientowani. Ich świadomość aksjologiczna nie jest nihilistyczną pustynią, co wyraża skala aprobaty dla Dekalogu i wartości prospołecznych, ale też nie jest bezpieczną fortecą, jej pęknięcia bowiem widoczne są w praktykach moralności małżeńsko-rodzinnej⁶.

⁵ J. Mariański: *Moralność katolików w procesie przemian*. W: *Religia. Kościół. Społeczeństwo*. Red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba. Warszawa 2006, s. 74.

⁶ Ibidem, s.75.

W modelu religijności właściwym dla Kościoła rzymskokatolickiego istotne znaczenie mają systematyczne praktyki religijne spełniane w kościele. Niektóre z nich, jak np. uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej są dla katolików obowiązkowe. Nieuczestniczenie lub nieregularne uczestnictwo w tych praktykach jest traktowane jako wyraz dystansu wobec wiary religijnej, której depozytariuszem jest Kościół. Uznawane jest za przejaw laicyzacji mentalności, a z punktu widzenia doktryny religijnej ma status „grzechu”, który podlega absolucji w wyniku przystąpienia do sakramentu pokuty⁷. Dlatego też postawienie w badaniach socjologicznych pytania o praktyki religijne ma istotną wartość wskaźnikową, ukazuje ono bowiem postawy katolików wobec religii i Kościoła, do którego przynależą. W kontekście prowadzonych badań nad przemianami rodziny, gdy stawiamy pytanie o praktyki religijne, nie chodzi oczywiście wyłącznie o same formy praktyk religijnych i ich pobożnościowe aspekty, lecz przede wszystkim o ujęcie praktyk religijnych jako wyrazu ogólniejszych postaw wobec religii i Kościoła także w takim zakresie, który dotyczy rodziny i różnorodnych przejawów jej społecznego życia. Badania socjologiczne na ogół w zdecydowany sposób podkreślają, że bardziej intensywne uczestnictwo w praktykach religijnych znajduje odzwierciedlenie w wielu innych aspektach życia społecznego, w tym także w regułach życia rodzinnego i przestrzeganych zasadach tradycji kulturowych i moralności rodzinno-mażeńskiej⁸.

Specyfikę kulturową polskiego społeczeństwa ze względu na rolę przynależności konfesyjnej widać wyraźnie, gdy zestawimy dane z badań prowadzonych w Rybniku z wynikami badań w Szeged, Nitrze i Hradec Králové. Informacje takie zostały zamieszczone w tabeli 7.2.

Prezentowane w tabeli 7.2. wyniki badań są oparte na autodeklaracjach respondentów, podkreślają zatem subiektywne znaczenie, jakie ludzie przypisują własnej religijności i deklarowanym przez siebie afiliacjom konfesyjnym. Na szczególną uwagę zasługują dane wskazujące na silną pozycję konfesji katolickiej w środowisku Rybnika i Nitry oraz proporcjonalnie bardzo niski odsetek respondentów deklarujących przynależność do Kościoła katolickiego wśród mieszkańców Hradec Králové. Nasze badania nie odkrywają nieznanych dotąd faktów społeczno-religijnych, lecz potwierdzają istniejące już tezy. W tym sensie polskie społeczeństwo, a przynajmniej badane środowisko społeczno-kulturowe Rybnika, jest w zdecydowanym stopniu katolickie i pod tym względem po-

⁷ Z obowiązku uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej są zwolnione osoby chore i w podeszłym wieku oraz małe dzieci.

⁸ Zob. np. *Kondycja religijno-moralna młodzieży i rodzin*. W: E. Budzyńska, J. Buryński, A. Niesporek, W. Świątkiewicz: *Rodzina wobec wartości*. Katowice 1999.

Tabela 7.2

Przynależność konfesyjna (w %)

Przynależność konfesyjna	Rybnik	Szeged	Nitra	Hradec Králové
Rzymskokatolicka	96,2	—	74,7	20,4
Luteranie	0,4	—	—	0,6
Kalwini	—	—	0,6	—
Ewangelicy	—	—	—	1,3
Luteranie Słowacy	—	—	4,1	—
Prawosławna	0,2	—	—	—
Mojżeszowa	0,2	—	0,4	—
Świadkowie Jehowy	0,2	—	—	—
Inne wyznania chrześcijańskie	1,0	—	1,0	—
Niewierzący	1,2	24,0	15,0	76,2
Brak odpowiedzi	0,6	—	4,2	—

Źródło: Dane zamieszczone w tabeli pochodzą ze wspólnych badań socjologicznych, których wyniki, w formie wstępnej i skrótovej, zostały opublikowane w książce: *Tradition and modernity in the lifestyle of the families of the Visegrad countries*. Ed. Z. Benkő. Szeged 2007.

dobne jest do społeczności słowackiej Nitry, w której udział katolików szacuje się na blisko trzy czwarte ogółu badanych. W kontraście wobec Polaków i Słowaków pozostają Czesi, z których „tylko” jedna piąta deklaruje przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, a ponad trzy czwarte badanych określa siebie jako „niewierzących” (nieprzynależących do jakiegokolwiek konfesji). Autorka opracowania badań prowadzonych w Szeged przedstawia ich wyniki w formie syntetycznej, która nie daje podstaw do szczegółowej charakterystyki przynależności badanych do kościołów. Z opracowania tego jednak wynika, że blisko jedna czwarta respondentów określa siebie jako „niewierzący” i nie wskazuje jakiegokolwiek przynależności konfesyjnej. Pozostałe trzy czwarte badanych deklaruje swoją przynależność do różnych grup wyznaniowych.

Można zatem sformułować kilka ogólnych wniosków:

1. Polacy (mieszkańcy Rybnika i okolic) są w przeważającym stopniu katolikami (96,2%) i „tylko” 1,2% badanych deklaruje brak związków z religią i Kościołem. Przynależność do innych konfesji religijnych jest słabo zauważalna. Można więc w sposób uzasadniony wnioskować o wysokiej homogeniczności religijnej mieszkańców Rybnika i okolic, a pośrednio całego polskiego społeczeństwa.

2. Katolikami są również Słowacy, chociaż dotyczy to „tylko” 75% badanych mieszkańców Nitry. Zwraca uwagę odsetek 15% badanych deklarujących się jako „niewierzący”, a także relatywnie bardziej widoczna obecność innych konfesji, np. Słowackiego Kościoła Luterań-

skiego, do którego zgłaszało przynależność 4,1% badanych. Polacy i Słowacy są katolikami, ale Słowaków silniej charakteryzuje konfesyjna różnorodność.

3. Czesi są przede wszystkim niewierzący i deklarują brak jakiegokolwiek afiliacji konfesyjnej (76,2%). Przestrzeń religii zagospodarowuje przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki, który skupia 20,4% badanych mieszkańców Hradec Králové. Inne, nieliczne grupy badanych deklarowały przynależność do konfesji tradycji protestanckiej: ewangelików (1,3%) i luteran (0,6%).

4. Węgrzy w blisko trzech czwartych badanej populacji mieszkańców Szeged uznają siebie za wierzących i deklarują przynależność do kościołów chrześcijańskich, w tym w znaczącym stopniu do Kościoła katolickiego. Jak stwierdza K. Erdei, duchowe znaczenie wiary, emocjonalne i intelektualne doświadczenia religijne oraz praktyki religijne są ściśle związane z okresem życia; intensywniejsze wśród młodzieży i ludzi starszych, a słabsze u ludzi w wieku średnim⁹. Podobne zależności występują także w innych badanych przez nas społecznościach. Będą one modyfikowane zmiennymi środowiskowymi, a przede wszystkim znaczeniem roli religii i kościołów w życiu badanych społeczeństw.

5. Procesy laicyzacji mentalności wyrażające się nieobecnością w zasobach wiedzy podręcznej pierwiastka religijnego (wierzeń religijnych, praktyk religijnych, autoafiliacji kościelnych), a zapewne także procesy sekularyzacji, polegające na marginalizacji religii i jej instytucjonalnego wymiaru, jaki stanowią kościoły w różnych segmentach życia społecznego, publicznego i prywatnego są najbardziej zaawansowane w Czechach, w dalszej kolejności na Słowacji i Węgrzech, a najmniej w Polsce.

Dla określenia roli i funkcji wyznawanej religii w życiu prywatnym i publicznym istotny jest udział w praktykach religijnych, czyli behawioralny aspekt postaw religijnych. Socjologowie religii skupiający swe badania na społecznościach katolickich dysponują rozbudowanym zestawem pytań i wskaźników, pozwalających szczegółowo opisywać stan religijności społeczeństw i jednostek, porównując go z oczekiwanym modelem kościelności. W projekcie badań międzynarodowych, zakładając zróżnicowanie konfesyjne występujące w badanych krajach, zrezygnowano z pytań szczegółowych dotyczących form praktyk religijnych, ponieważ nie są one jednolite w różnych kościołach. Skupiono się natomiast na ogól-

⁹ „In summary, it can be concluded that the spiritual nature of faith, its emotional and mental experience, as well as its practice (i.e. church-going) are linked to the lifecycle, and are most intense in youth and in age of decline”. K. Erdei: *Values. In: Tradition and modernity in the lifestyle of the families of the Visegrad countries*. Ed. Z. Benkő. Szeged 2007, s. 145.

nie sformułowanym pytaniu, którego celem była rekonstrukcja wzorów praktyk religijnych w ramach danego modelu kościelności. Praktyki religijne są jednocześnie wskaźnikiem aktualizacji wspólnoty religijnej we wzorach życia codziennego. Są też uznawane za mierniki identyfikacji z grupą wyznaniową. Uczestnictwo w praktykach religijnych ma bowiem, oprócz aspektu ściśle religijnego, także wymiar społeczny, jest kulturowo ukształtowane. Praktyki religijne są kulturowym kostiumem, w jaki jest ubierana religia, jednocząc się poprzez język, historię, obyczaje z dziejami narodu, państwa, społeczności regionalnej czy grup kulturowych.

W tabeli 7.3. zaprezentowano wyniki odpowiedzi na pytanie o uczestnictwo w praktykach religijnych z uwzględnieniem ich regularności, co, jak wskazano wcześniej, jest ważnym zobowiązaniem wpisanym w kościelny model katolickiej religijności.

Tabela 7.3

Udział mieszkańców Rybnika w praktykach religijnych

Częstotliwość praktyk religijnych	Liczba	Procent
Chodzę do kościoła regularnie	349	69,8
Chodzę do kościoła od czasu do czasu	120	24,0
Nie praktykuję	28	5,6
Brak odpowiedzi	3	0,6

Źródło: Badania własne.

Zdecydowanie ponad dwie trzecie badanych mieszkańców Rybnika (69,8%) deklaruje regularne uczestnictwo w praktykach religijnych, co oznacza *de facto* wypełnianie obowiązku udziału w niedzielnej mszy świętej. Blisko jedna czwarta określa to uczestnictwo jako nieregularne, czyli „od czasu do czasu”. Nie wnikając bliżej w możliwości rozróżnienia między regularnym a stopniami nieregularnego udziału w niedzielnych praktykach religijnych, można — przy pewnych zastrzeżeniach — wysunąć wniosek, że w badanej zbiorowości powszechnie jest akceptowany zwyczaj zachowywania kościelnego przykazania niedzielnych praktyk religijnych. Blisko 94% badanych uczęszcza regularnie lub „od czasu do czasu” w niedzielę do kościoła. Natomiast „tylko” niespełna 6% osób uczestniczących w badaniach deklaruje, że nie wypełnia praktyk religijnych. Otrzymane wskaźniki podstawowych praktyk religijnych, nawet jak na warunki polskie, są bardzo wysokie i można je interpretować jako wyraz silnego zakorzenienia kościelnej formuły religijności w kulturze badanej zbiorowości regionalnej Górnego Śląska¹⁰.

¹⁰ W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Katowice 1999.

Charakterystyka „praktyk niedzielnych” zwykle jest sporządzana z dwóch perspektyw. Jedną z nich stanowią statystyki kościelne sporządzone na podstawie liczenia katolików obecnych na niedzielnym nabożeństwie. Są one dorocznie publikowane w postaci wskaźników *dominantes*. Ich wielkości wahają się w granicach 26—42%. W Polsce dla diecezji tarnowskiej *dominantes* wynosi 75%, a dla diecezji łódzkiej i sosnowieckiej — poniżej 30% zobowiązanych. Dla archidiecezji katowickiej, obejmującej teren subregionu rybnickiego, w którym zostały przeprowadzone badania, wskaźnik *dominantes* wynosi blisko 50%¹¹, co oznacza, że jest znacznie niższy od wskaźnika deklaracji udziału w praktykach niedzielnych, jaki uzyskaliśmy w naszych badaniach.

Inną perspektywą charakteryzowania praktyk religijnych są właśnie deklaracje respondentów zbierane w trakcie badań socjologicznych. Obydwa te sposoby analizy praktyk religijnych mają swoje wady i zalety. Zwykle deklaracje praktyk religijnych są nieco wyższe od danych „statystycznych”. W badaniach socjologicznych prowadzonych na Górnym Śląsku deklaracje uczestnictwa w niedzielnych praktykach religijnych są względnie wysokie, zwłaszcza biorąc pod uwagę skalę urbanizacji i industrializacji regionu, co zwykle jest uznawane jako czynnik negatywnie korelujący z poziomem praktyk religijnych. Wynoszą one około 50% „zobowiązanych”. Subregion rybnicki, mimo intensywnego rozwoju przemysłu, zwłaszcza wydobywczego, oraz związanych z tym procesów migracyjnych, jest środowiskiem silnego oddziaływania górnośląskich tradycji kulturowych, co, jak już pokazano w poprzednim rozdziale, odzwierciedla się w deklarowanych i praktykowanych modelach rodziny. Znajduje to również swoje odbicie w podtrzymywaniu silnych więzi z kościelnym i katolickim modelem religijności.

Z punktu widzenia założeń teoretycznych przeprowadzonych badań, których celem jest ukazanie procesów przemian rodziny współczesnej, istotne znaczenie mają nie tylko deklaracje przynależności konfesyjnej i praktyk religijnych, ale również wpisanie religijności we wzory życia rodzinnego. Znaczenie religii w życiu współczesnych rodzin wynika zarówno z uwarunkowań kulturowych i strukturalnych, jak i z faktu, że rodzina, kształtując obraz rzeczywistości społecznej, umieszcza w nim pierwiastki religijne, wyznaczając im rolę we własnym życiu. Rodzina jest bowiem pierwszym ośrodkiem kształtowania postaw religijnych. Pełni funkcje profetyczne w zakresie wychowania religijnego dzieci oraz wpisuje wartości religijne w biografie swoich członków. Wiele badań zdaje się wskazywać, że religijność indywidualna, osobista kształtuje się w bardzo wcze-

¹¹ Religia. Kościół. Społeczeństwo..., s. 151.

snym okresie życia¹². Wpływ rodziny jest wówczas najbardziej znaczący, a często jedyny. Jest zatem istotne, jak w ową „rzeczywistość podstawową” są wpisane wartości religijne: czy pełnią one funkcje ornamentacyjne życia codziennego, tworząc mechanizmy obronne i eskapistyczne, czy też służą głębokim przeżyciom religijnym i leżąc u podstaw działań społecznych w życiu codziennym, nadają im sens i aksjologiczne znaczenie. W świadomości ludzi dorosłych religijność i jej przemiany często odnoszą się do wspomnień dzieciństwa. Blisko 30% osób objętych ogólnopolskimi badaniami reprezentatywnymi stwierdziło większe zaangażowanie religijne przed ukończeniem szkoły podstawowej niż w wieku dorosłym, a tylko 4% uważało, że jest odwrotnie¹³. Ponad trzy czwarte młodzieży objętej socjologicznymi badaniami rodzin inteligenckich, mieszkającej w miastach na Górnym Śląsku, wskazywało na rodzinę jako na źródło swojej wiary lub niewiary¹⁴. Dla blisko połowy ich rodziców wychowanie religijne dzieci było uznawane za „sprawę bardzo ważną”. Jedynie 1,1% badanych rodziców deklarowało się jako przeciwnicy religijnego wychowania dzieci. Częściej podkreśla się także rolę matki w kształtowaniu ogólnej postawy życiowej, w tym postawy religijnej. Niekiedy rodzina jest postrzegana jako źródło kształtujące postawy oddalania się od religijności. W sposób lapidarny, a jednocześnie bardzo realistyczny, omawiane kwestie ilustrują wypowiedzi zanotowane we wspomnianych badaniach: „Wcześniej chodziliśmy razem, całą rodziną do Kościoła. Potem rodzice przestali chodzić, mnie przestali namawiać i wyszło mi to z nawyku” (uczenica liceum ogólnokształcącego, lat 18), „Rodzice wywarli duży wpływ na mnie, choćby przez to, że posłali mnie do I Komunii Świętej, uczyli modlić się, uważając to za potrzebne w życiu. Wysyłali do kościoła na msze święte. Nawet jeśli rodzice nie szli, ja byłam wysyłana” (uczenica liceum ogólnokształcącego, lat 19, określająca siebie jako głęboko wierząca). Chłopak, 16 lat, określający siebie jako wierzący, przyznaje: „wierzę i praktykuję, bo tak mnie wychowano. Gdyby mnie tak nie wychowano, to chyba bym nie wierzył. Myślę, że można żyć bez religii”. Jego rówieśnik deklarujący się,

¹² Z. Chlewiński: *Psychologia religii*. Lublin 1982.

¹³ K. Darczewska: *Rodzina i postawy religijne*. W: *Rodzina polska lat osiemdziesiątych*. Red. M. Jarosz. Warszawa 1982.

¹⁴ Badania, których wyniki tu przytoczono, były prowadzone w roku 1994 na podstawie przygotowanego przeze mnie projektu zatytułowanego „Rola rodziny w międzypokoleniowym przekazie wartości kulturowych. Wartości religijne”. Projekt badawczy był adresowany do rodzin pełnych, zamieszkujących wielkie miasta na Górnym Śląsku, mających wykształcenie co najmniej średnie i co najmniej jedno dziecko w wieku szkoły średniej. Wywiad kwestionariuszowy, częściowo standaryzowany, przeprowadzono osobno z ojcem i osobno z matką. Do dziecka natomiast był skierowany wywiad swobodny, prowadzony przez tego samego ankietera. Badaniami objęto 150 rodzin. Łącznie więc przeprowadzono 450 wywiadów.

jako niewierzący na pytanie o osobę lub grupę, która wywarła największy wpływ na jego obecne poglądy religijne, odpowiada: „Na pewno rodzice. Oni są niewierzący i ja także. Nie zabraniają mi niczego, ale i nie nakazują mi być niewierzącym”.

Przed wielu laty Krystyna Darczewska postawiła tezę, że „przeciętna polska rodzina nie zabiega o umocnienie większej religijności, aniżeli występuje to w środowisku”¹⁵. Katolicy deklarujący się jako głęboko wierzący mają często na uwadze tradycyjne i emocjonalne przywiązanie do wiary ojców. W. Piwowarski na podstawie swoich licznych badań sformułował wniosek, że „znakomita większość ludności Polski zachowuje podstawową orientację na *sacrum*, znajdując w nim poczucie sensu i tożsamości. *Sacrum* traktuje ona jako wartość ostateczną, o ile ją akceptuje, kieruje się nią w życiu i traktuje ją jako wartość osobową. Nie jest to jednak całkowicie pewne, skoro w Polsce pewien odsetek ludzi wierzy w Boga, a jednocześnie odrzuca chrześcijańską nadzieję zbawienia wiecznego”¹⁶. Różne badania socjologiczne pozwalają wnioskować, że bardziej intensywnie swoją religijność przeżywają rodziny wielodzietne i niepełne, zwłaszcza złożone z matek samotnie wychowujących dzieci. Jest ona większa w rodzinach chłopskich niż wielkomiejskich. Postawy laickie rodzą się raczej poza rodziną i częściej obejmują jednostki niż całe rodziny. W większym stopniu dotyczą też osób samotnych. Obserwowany w Polsce w latach 80. przyrost odsetka osób deklarujących swój związek z religią był związany z dedystancją (zmniejszaniem się różnic) w poziomach religijności, jakimi do tej pory cechowały się rozmaite kategorie struktury społecznej. Większa była dynamika przyrostu aktywności religijnej wśród inteligencji, osób z wyższym wykształceniem, mężczyzn w średnim wieku, młodych kobiet oraz wśród mieszkańców miast. Są to kategorie o relatywnie niższych wskaźnikach religijności. W latach 90. i później ten proces przemian religijności nie był, jak się wydaje, kontynuowany. Na podstawie różnych badań socjologicznych można też wnioskować, że rodzina polska w swojej funkcji socjalizacji religijnej przyczynia się przede wszystkim do wykreowania postawy określanej mianem „wierzący”. Występuje ona w naszym społeczeństwie najczęściej i stanowi element przystosowania członka rodziny do życia społecznego we własnym środowisku¹⁷.

¹⁵ K. Darczewska: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*. Warszawa 1989, s. 111.

¹⁶ W. Piwowarski: *Przemiany świadomości religijnej Polaków*. „Znaki Czasu” 1987, nr 4.

¹⁷ K. Darczewska: *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie...*, s. 111; W. Świątkiewicz: *Religijność w życiu współczesnych rodzin*. W: *Wartości a style życia rodzin. Socjologiczne badania rodzin miejskich na Górnym Śląsku*. Red. W. Świątkiewicz. Katowice 1992.

Religijność rodziny bardziej manifestuje się w sferze praktyk religijnych aniżeli na poziomie akceptacji religijnej, moralnej i społecznej doktryny Kościoła. Chociaż religia jako wartość jest wpisana w życie rodziny, zwłaszcza w aspekcie szeroko pojmowanych praktyk religijnych, to jednak — w skali masowej — nie jest wartością, która w zdecydowany sposób przyczynia się do organizowania i podporządkowania innych wartości. W czasoprzestrzeni życia rodzinnego znaczenie i funkcje *sacrum* zdają się być wyciszane. Życie rodzinne — zarówno codzienne, jak i odświętne — płynie bardziej zgodnie z rytmem wyznaczanym przez programy telewizyjne, niż wyczułone jest na dźwięk sygnaturki wzywającej na *Anioł Pański*. Wiara i praktyki religijne w społecznej świadomości często są postrzegane bardziej jako sprawa jednostkowa, indywidualna i prywatna niż rodzinna i publiczna. W przeważającej liczbie rodzin nie ma zwyczaju wspólnej modlitwy, odczuwalny jest brak wykształconego wspólnego języka religijnego, w którym można by komentować lekcje religii, wydarzenia z życia Kościoła, niedzielne kazania, mówić o Bogu. Rodzice są skłonni darować dzieciom, zwłaszcza po Pierwszej Komunii Świętej, właściwie wszystko: katechizację, praktykowanie, a nawet wiarę. Obojętność religijna połączona z religijnością pojmowaną jako tradycja kulturowa najsilniej koresponduje z postawą „brak nam czasu na wspólne życie religijne”. Badania socjologiczne przeprowadzone w województwie katowickim, w których postawiono między innymi pytanie o różne formy aktywności rodzinnej wskazują, że najbardziej wspólnotowy charakter, to znaczy obejmujący rodziców i dzieci, mają „uroczystości rodzinne” (63,5%), na drugim miejscu są „wizyty u krewnych” (53%), na trzecim — codzienne posiłki (44%), na czwartym — oglądanie telewizji (43%), a dopiero na piątym — wspólne praktyki religijne (34%). Są one częstsze tylko od wspólnych wyjazdów na wakacje (33%) i spacerów (29%). Szczegółowe dane odnoszące się do praktyk religijnych zawiera tabela 7.4¹⁸.

W komentarzu do tabeli można wskazać, że dla przeszło 50% badanych udział w praktykach religijnych przyjmuje jakąś formę uczestnictwa rodzinnego. Jest ono, jak wynika to z dodatkowych obliczeń, silnie widoczne w rodzinach śląskich. Rodzice łatwo jednak zwalniają się z odpowiedzialności za nauczanie i religijne wychowanie dzieci, uznając te dziedziny za domenę Kościoła. Mimo to rodzina nadal pozostaje niezastąpionym ośrodkiem socjalizacji religijnej, nawet wówczas, gdy — w skraj-

¹⁸ Jest to fragment tabeli nr 13 zamieszczonej w pracy A. Bartoszek, L.A. Gruszczyński: *Województwo katowickie '96. Obraz życia i jego warunków w świadomości mieszkańców. Raport o rozwoju społecznym*. Katowice 1996, s. 50. Ta problematyka jest szerzej przeze mnie opracowana w książce *Rodzina w województwie katowickim. Studia i raporty*. Red. W. Świątkiewicz. Katowice 1997.

Tabela 7.4

Uczestnictwo rodziny w praktykach religijnych (w %)

Najczęściej uczestniczą w praktykach religijnych					
całą rodziną	jeden z rodziców i dzieci	sami rodzice	samie dzieci	sam, bez rodziny	w ogóle nie uczestniczy
34	18	21,5	5	8	13,5

Źródło: A. Bartoszek, L.A. Gruszczyński: *Województwo katowickie '96. Obraz życia i jego warunków w świadomości mieszkańców. Raport o rozwoju społecznym*. Katowice 1996.

nych przypadkach — polega ona jedynie na nieudolnej próbie kontroli „ukościelnienia”, stosowanej bardziej pod adresem kościelności dzieci niż dorosłych członków rodziny.

Dane prezentowane w tabeli 7.5. ukazują strukturę udziału w praktykach religijnych w powiązaniu z rolami rodzinnymi w środowisku rodzin rybnickich.

Tabela 7.5

Rodzina a uczestnictwo mieszkańców Rybnika w praktykach religijnych

Rodzina a uczestnictwo w praktykach religijnych	Liczba	Procent
Praktykują regularnie z mężem/partnerem	253	50,6
Praktykują z mężem/partnerem, ale nieregularnie	76	15,2
Praktykują regularnie z dziećmi	214	42,8
Praktykują z dziećmi, ale nieregularnie	100	20,0
Praktykują sama	88	17,6
Inne formy uczestnictwa	23	4,6

Źródło: Badania własne.

Podobnie jak we wcześniejszych badaniach, ponad połowa rodzin podtrzymuje zwyczaj wspólnego i regularnego udziału w praktykach religijnych małżonków (50,6%) oraz — w nieco mniejszym stopniu — regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych razem z dziećmi (42,8%). Jeśli pominiemy kwestie regularności praktyk religijnych i skupimy się na rozpatrzeniu ich pod kątem indywidualnego czy wspólnotowego udziału w praktykach religijnych, to okazuje się, że dla blisko dwóch trzecich badanych rodzin wypełnianie praktyk religijnych ma charakter wspólnotowy, czyli rodzinny. Blisko 18% badanych deklaruje indywidualny udział w praktykach religijnych, a 4,6% wskazuje na inne sposoby realizacji swoich potrzeb dotyczących praktykowania religijności. Rodzinny charakter praktyk religijnych ma na Górnym Śląsku bardzo silne ugruntowanie w tradycji kulturowej i wiąże się z jej bogatą obrzędowością, która towa-

rzyszy człowiekowi przez całe jego życie: od narodzin przez uroczyste obchodzenie w kościele roczku dziecka, świętowanie Pierwszej Komunii czy konfirmacji w kościołach protestanckich, kościelne śluby aż po obrzędy pogrzebu.

Uzupełnieniem tych wniosków mogą być wyniki badań przeprowadzonych na obszarze całego województwa śląskiego w 2003 roku na próbie reprezentatywnej 1 030 rodzin. Uczestniczyło w nich 95% katolików, 2,3% protestantów, 1% świadków Jehowy oraz 1% przedstawicieli innych wyznań. 15,5% zadeklarowało się jako „głęboko wierzący”, 79% — jako „wierzący”, 4,2% — to „obojętni religijnie”, 0,6% — to niewierzący a przeciwnicy religii stanowili 0,3% próby badawczej.

Praktykujący w każdą niedzielę i święto, a czasami w dni powszednie stanowili 31,1%, praktykujący w każdą niedzielę i święto — 25,2%, praktykujący 2—3 razy w miesiącu — 12,9%. Raz w miesiącu w praktykach uczestniczy 4%, a „kilka razy w roku” — 13% badanych. W ogóle nie uczestniczy w praktykach religijnych — 2,9%. Zgodnie z deklaracjami respondentów praktykuje przynajmniej w każdą niedzielę i święto 66,5% badanych. Praktykuje nieregularnie, sporadycznie albo w ogóle — 32,8%. Wysokie odsetki deklarujących systematyczne praktyki religijne wskazują na żywotność religijną jako właściwość kulturową regionu¹⁹. Konsekwencją zaangażowania religijnego rodziców jest ich troska o religijne wychowanie swoich dzieci. Postawę taką deklaruje blisko 67% badanych rodziców, którzy odpowiedzieli, że „bardzo im zależy” na religijnym wychowaniu swoich dzieci. Pozostałe 30% rodziców troszczy się o wychowanie religijne dzieci, ale „nie jest to dla nich bardzo ważne”. Gdyby pominąć aspekt „jakości troski” o wychowanie religijne dzieci, to okazuje się, że dla większości uczestniczących w badaniach rodziców (97%) wychowanie religijne ich dzieci jest objęte programem wychowania rodzinnego. Blisko 60% rodziców uważa, że ich dzieci są, podobnie jak oni, religijne, co można rozumieć jako wyraz międzypokoleniowego przekazu wartości religijnych. Jako mniej religijne określiło swoje dzieci 22,3%, zaś bardziej religijne — 14,3% badanych. W pierwszym przypadku chodzi niewątpliwie o stwierdzone przez rodziców procesy laicyzacji postaw religijnych swoich dzieci. Ciekawa jest jednak sytuacja, kiedy rodzice uznają, że ich dzieci są bardziej religijne od nich samych. W kontekście prowadzonych dyskusji nad procesami sekularyzacji i laicyzacji współczesnej kultury akcentowanie wzmożonej żywotności religijnej dzieci należałoby wiązać z efektywnością procesów socjalizacji religijnej prowadzonej przez instytucje kościelne. Je-

¹⁹ W. Świątkiewicz: *Religijność w specyfice regionalnej kultury*. W: *Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*. Red. W. Zdaniewicz, T. Zembruński. Katowice 1999.

dynie 0,2% badanych stwierdziło, że ich dzieci są niewierzące. Najbardziej na religijnym wychowaniu dzieci zależy rodzicom z zachodniego obszaru województwa śląskiego (80,8% wskazań), zaś najmniej odpowiedzi typu „tak, bardzo zależy mi na tym” pochodziło z obszaru centralnego (60,2%)²⁰.

Porównując wyniki badań prowadzonych w Rybniku z badaniami w Szeged, Nitrze i Hradec Králové (co prezentuje tabela 7.6), zauważyć można, że konsekwencje zdecydowanie silniejszych autoafiliacji religijnych i kościelnych wyrażają się także we wzorach praktyk religijnych²¹.

Tabela 7.6

Udział w praktykach religijnych (w %)

Częstotliwość praktyk religijnych	Rybnik	Szeged	Nitra	Hradec Králové
Chodzę do kościoła regularnie	69,8	11,1	17,8	2,5
Chodzę do kościoła od czasu do czasu	24,0	49,1	22,3	2,7
W święta	—	—	17,4	3,8
Rzadko	—	—	6,1	—
Nie praktykuję	5,6	39,8	19,4	89,3
Inne odpowiedzi	—	—	—	1,7
Brak odpowiedzi	0,6	—	17,0	—

Źródło: Badania własne.

Blisko 90% badanych mieszkańców Hradec Králové nie uczestniczy w praktykach religijnych²². Dla tej grupy badanych religia nie jest do-

²⁰ W. Świątkiewicz: *Kondycja rodziny śląskiej*. W: *Górny Śląsk: zmieniające się oblicze regionu*. Red. A. Klasik, W. Jacher. Katowice 2007.

²¹ Dane przedstawione w tabeli pochodzą z opracowań autorskich zamieszczonych w przywoływanej już książce *Tradition and modernity in the lifestyle of the families of the Visegard countries*. A oto autorzy i ich artykuły: K. Erdei: *Values*, s. 144; W. Świątkiewicz: *Values and religion*, s. 240; B. Kraus, I. Jedličková: *National report from the Czech Republic*, s. 301; P. Ondrejko: *Basic characteristics, forms of cohabitation and socio-professional status of families*, s. 322.

²² Dobrą ilustracją sytuacji religijnej jest fragment wywiadu z katolickim księdzem pracującym w diecezji Hradec Králové. „Od ośmiu lat sprawuje Ksiądz posługę w Czechach. Proszę powiedzieć, jak tam jest odbierany Jan Paweł II? — Pracuję w diecezji Hradec Králové, w parafii Holice — miasteczku liczącym około 7,5 tys. mieszkańców. To dobrzy, prawi i wrażliwi ludzie, ale skomplikowane uwarunkowania historyczne i czasy postępującego ateizmu pozostawiły na nich swoje piętno. To wszystko sprawia, że w mojej parafii tylko sto osób uczęszcza do kościoła. Z pozostałych wielu jest ochrzczonych, ale niewielu praktykujących. Do 2006 roku uczyłem w szkole, gdzie na lekcje religii spośród 500 dzieci uczęszczało 9. Teraz jest ich tylko 3 i zajęcia z konieczności odbywają się na plebanii. To wskazuje, że warunki w tym kraju są zgoła odmienne niż w Polsce. Po śmierci

świadczana jako sprawa społeczna, sprzyjająca budowaniu wspólnoty opartej na podobnych przekonaniach religijnych. Deklarowana przez 23% badanych postawa „człowieka wierzącego” w większości więc jest wyrazem religijności pozakościelnej, niekościelnej, sprywatyzowanej i zindywidualizowanej, określanej kategorią *beliving, not belonging*. Blisko 80% spośród tej niewielkiej grupy osób, które deklarują udział w praktykach religijnych, realizuje je indywidualnie, czynności te nie mają więc rodzinnego charakteru²³. Na przeciwnym biegunie znajduje się społeczność mieszkańców Rybnika, spośród której blisko 70% badanych deklaruje regularne uczestnictwo w praktykach religijnych organizowanych przez Kościół. Jeśli dołączymy do grupy tych, którzy do kościoła chodzą nieregularnie, wówczas otrzymamy blisko 94% mieszkańców Rybnika deklarujących swój związek z religijnością kościelną, wyrażającą się uczestnictwem w praktykach religijnych. Dwa biegunowo różne światy: rybnicki i hradecki; w pierwszym religia połączona z kulturą stanowią nierozdzielalną tkankę praktyk życia społecznego, wzajemnie się przenikających w kształtowaniu stylów życia, rytmicznie odmierzających czas święty i dni powszednie, sfery *sacrum* i *profanum*. Święta i niedzielny czas wolny od pracy są naznaczone dźwiękiem dzwonów, wnikającym we wszystkie zaułki miasta, otwartymi kościołami, z których dochodzą słowa liturgii, śpiewem wiernych, muzyką organów, a przede wszystkim odświętnie ubranymi ludźmi, których obecność w przestrzeni miasta jednoznacznie wskazuje na ich udział w kościelnym nabożeństwie. Niedzielne i świąteczne praktyki kościelne tworzą klimat i atmosferę miasta. Tu religijność ma wymiar społeczny, jest publiczna i widoczna, nabiera rodzinnego charakteru.

Miedzy Rybnikiem a Hradec Králové uplasowały się Szeged i Nitra. W Nitrze nie uczestniczy w praktykach religijnych jedna piąta badanych, a w Szeged odsetek ten sięga 40%. Socjologicznie interesujące jest jednak to, że w Nitrze, chociaż zdecydowanie więcej jest osób deklarujących swoją religijność i przynależność do Kościoła katolickiego, udział w praktykach religijnych jest na podobnym poziomie jak w Sze-

Papieża w Holicach, a także w czterech innych kościołach filialnych przygotowałem ołtarze ku Jego czci. Przypomniałem też w homiliach historię życia i główne myśli papieskiej nauki. Wśród ludzi, którzy wierzą i praktykują, odejście Papieża wywołało poruszenie. Również dzisiaj ludzie ci pamiętają i modlą się o Jego wyniesienie na ołtarze. Są przekonani o świętości Sługi Bożego i przez Jego pośrednictwo zanoszą prośby do Boga. Chętnie też biorą udział w katechezach, które odbywają się po mszach wieczornych, gdzie często pojawia się temat życia i nauczania papieskiego”. Z ks. dr. Krzysztofem Tomkiewiczem, administratorem parafii Holice, diec. Hradec Králové w Czechach, rozmawiał Mariusz Kamieniecki. „Nasz Dziennik” z 14.04.2008.

²³ B. Kraus, I. Jedličková: *Values and religion...*, s. 301.

ged i — bez wnikania w problematykę regularności praktyk religijnych — sięga około 50% ogółu badanych²⁴.

Praktyki religijne, ze względu na swój społeczny kontekst tworzą kulturową panoramę miasta. Są zwierciadłem kultury, w którym przeglądamy się jej wartości i symbole, dostojne tradycje i teraźniejsze tendencje, sztuka i obyczaje, moralność i polityka. Praktyki religijne to nie tylko kościoły i kaplice, przydrożne krzyże i figury, kalwarie i cmentarze, bractwa i religijne stowarzyszenia, chóry i muzyka. To przede wszystkim ludzie, mieszkańcy tych miast, którzy w swoich indywidualnych i zbiorowych zachowaniach przedstawiają lokalne zwyczaje kulturowe wpisane w uniwersalne przesłanie wyznawanej religii. Niekiedy praktyki religijne ulegają owej profanacji i stają się, jak w wielu krajach Europy Zachodniej, głównie kolorowym folklorem, wprzęgniętym w meandry biznesowych mechanizmów napędzających turystyczną koniunkturę. Stają się „symbolem opuszczonym”, który utracił moc przemiany umysłów i serc tych, którzy go „na niby” doświadczają i bez zobowiązań praktykują. Kraje wyszehradzkie, będące przez dziesięciolecia zniewolone komunistyczną ideologią, mającą za cel wyeliminowanie religii z życia publicznego i wyrugowanie jej z mentalności jednostek, w różny sposób radzą sobie z odkrywaniem historycznie ukształtowanej kulturowej tożsamości. Ramy konceptualne przeprowadzonych badań nie dają bezpośrednich podstaw empirycznych do szerszej i bardziej pogłębionej interpretacji fenomenu religijności, stopnia jej obecności w kulturze krajów Europy Środkowej objętych projektem badań. Pod rozważę zapewne warto wziąć tezę niemieckiego socjologa religii Franza-Xawera Kaufmanna, który pisał: „[...] można więc powiedzieć, że religia stała się sprawą prywatną. Kościół natomiast sprawą publiczną albo formułując to w sposób bardziej socjologiczny: Kościół coraz bardziej usamodzielnia się jako system wtórny, podczas gdy świat codziennych doświadczeń, który od zawsze stanowił sferę doświadczeń religijnych, odłącza się od niego”²⁵.

²⁴ Blisko 42% Słowaków katolików uczestniczy w niedzielnej mszy św., a 36% przystępuje przynajmniej raz w miesiącu do komunii św., natomiast do sakramentu spowiedzi kilka razy w roku przystępuje 25%. Takie wyniki badań socjologicznych z 2007 roku przedstawiono 22 kwietnia na sympozjum naukowym przygotowanym przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Trnawie oraz Sekcję Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Rozbudzeniu autentycznej wiary na Słowacji ma służyć pięcioletni plan pracy duszpasterskiej na Słowacji na lata 2007—2013. Przedstawił go bp Tomasz Galis, ordynariusz diecezji zilińskiej. Plan powstawał dzięki wizytom Ojca Świętego na Słowacji. Jan Paweł II dopominał się o stałą formację księży i laików. Plan jest również przygotowaniem do 1150. rocznicy przybycia Cyryla i Metodego na tereny obecnej Słowacji. (KAI) BI BP KEP, 23.04.2008.

²⁵ F-X Kaufmann: *Kirche und Staat im Ausgang der Moderne*. In: *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst Kirchenreform*. Hrsg. W. Geerlings, M. Seckler. Frei-

W omawianym projekcie badań międzynarodowych zostało postawione pytanie o przypisywane religii funkcje w życiu osobistym. Z wielu badań socjologicznych można wysnuć wniosek, że w obszarze religijności dostrzega się wolniejsze tempo przeobrażeń, niż następuje to w sferze mentalności moralnej. „Religia nadal jest postrzegana jako wartość potrzebna człowiekowi, która — jeśli nie kształtuje jego życia wprost — to oddziałuje na jego życie w różnych wymiarach. Najbardziej egemplifikuje się to w sytuacji zagrożenia i braku poczucia sensu życia. Nawet człowiek indyferentny religijnie lub deklarujący niewiarę często poddaje się jej wpływom i ulega jej prawom. Nieco inaczej jest, gdy religia sugeruje lub narzuca wprost sposoby myślenia i postępowania. Wówczas dostrzega się, że istnieje pewien rozziw pomiędzy nauczaniem Kościoła, który pozostaje instytucją dającą wskazania moralne, a faktycznym postępowaniem”²⁶. Religia w swojej funkcji emocjonalno-poznawczej jest ważnym, a dla wielu najważniejszym, źródłem odpowiedzi na pytania o sens życia w obliczu doświadczania choroby, śmierci, sytuacji traumatycznych w życiu osobistym. „Chodzi o takie wyjaśnienie ludzkich zdarzeń, które nadaje sens doświadczaniu przez człowieka cierpienia i zła. Religia dostarczała takiej »teodycei«. W ten lub inny sposób nadawała sens nawet najbardziej bolesnym doświadczeniom ludzkiej kondycji, wynikłym z działań przyrody lub społeczeństwa. Nowoczesne społeczeństwo powoduje, że teodycea przestaje być możliwa do przyjęcia, chociaż nie usuwa równocześnie cierpienia. Różne świeckie ideologie nie zastępują teodycei”²⁷. Dla wielu jednak „wiera czyni cuda, pozwala człowiekowi przywrócić i odbudować sens życia oraz wartość zdrowia, zmniejszyć ciężar i dokuczliwość piętna choroby”²⁸, stygmaty nieudacznika życiowego czy traumy z powodu utraconej pracy, rozpadu rodziny, problemów wychowawczych z dziećmi itp. Przede wszystkim wiara jest kontekstem dla wyznawców religii, swoistym eschatologicznym ubezpieczeniem, w jakim człowiek rozpatruje graniczny sens własnej egzystencji i antycypuje własną śmierć. F-X Kaufmann stawia tezę, że w odniesieniu do współczesnych społeczeństw Europy Zachodniej: „[...] religia jest przywoływana coraz częściej tylko w przełomowych czy szczególnie trudnych momentach, a Kościół jest traktowany

burg 1994, s. 423, cyt. za: A. Zduniak: *Franza-Xawera Kaufmanna koncepcja socjologii religii*. Kraków 2006, s. 199.

²⁶ S.H. Zaręba: *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba. Warszawa 2004, s. 86.

²⁷ P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner: *Bezdomny umysł*. W: *Zjawisko wspólnoty (wybór tekstów)*. Red. B. Mikołajewska. Warszawa 1989, s. 518.

²⁸ W. Świątkiewicz, M. Świątkiewicz-Mośny: *Piętno choroby*. „Zeszyty Karmeli-tańskie” 2006, nr 4(37), s. 40.

jako rodzaj praktyki terapeutycznej czy też zakładu usługowego, którego oferta służy do uprzyjemnienia ważnych wydarzeń życiowych”²⁹. Sens życia w perspektywie religijnej nie jest odrębnym, samoistnym bytem — stwierdza słusznie J. Mariański: „[...] jeżeli zmienia się człowiek, zmieniają się i sensotwórcze funkcje religii w świadomości ludzi wierzących”. Podsumowując swoje refleksje na temat religii i sensu życia, J. Mariański stawia tezę, że „w warunkach radykalnego pluralizmu łatwo o bezradność wobec niebezpieczeństw i nieszczęść, o powiększanie się obszarów niepewności, mimo że otwierają się nieograniczone możliwości wyboru spośród różnorodnych opcji, w tym także moralnych i religijnych”³⁰.

Informacje zamieszczone w tabeli 7.7. dotyczą takich terapeutycznych funkcji religii, które wskazują na rolę religii jako czynnika pomagającego człowiekowi w rozwiązywaniu jego osobistych problemów w trudnych sytuacjach życiowych.

Tabela 7.7

Religia jako źródło życiowego pocieszenia

Czy znalazła P. w religii pocieszenie w ciągu swego życia?	Liczba	Rybnik	Szeged	Hradec Králové
		Procent	Procent	Procent
Tak, dotyczyło to zdrowia i choroby	89	17,8	—	—
Tak, dotyczyło innych sytuacji życiowych	76	15,2	—	—
Tak, dotyczyło to śmierci bliskiej osoby	74	14,8	—	—
Tak, dotyczyło trudnych chwil w życiu	65	13,0	—	—
Tak, dotyczyło tragedii rodzinnej	8	1,6	—	—
Tak, dotyczyło tragedii osobistej	8	1,6	—	—
Nie	158	31,6	43,7	91,9
Brak odpowiedzi	22	4,4	—	—

Źródło: Opracowanie własne.

Uwagę zwraca przede wszystkim fakt, że blisko jedna trzecia badanych mieszkańców Rybnika odpowiedziała przecząco na pytanie ankiety: „czy P. znalazła w swojej religii pocieszenie w ciągu swego życia?”. Wśród mieszkańców Hradec Králové odsetek ten sięga 92%, a w Szeged blisko 44% ogółu badanych. Religia nie pełni w tym przypadku funkcji terapeutycznych, nie jest traktowana jako źródło ukojenia, odtworzenia i legitymizacji sensu życia. Być może jest przede wszystkim kulturowym zwyczajem, ornamentacją zbiorowych czy indywidualnych uroczy-

²⁹ A. Zduniak: *Franza-Xavera Kaufmanna koncepcja socjologii religii...*, s. 187.

³⁰ J. Mariański: *Miedzy nadzieją a zwątpieniem*. Lublin 1998, s. 312.

stości, rytualnym zachowaniem skupionym na celebracji tradycyjnych reguł, które zagubiły religijny sens swego przeznaczenia i stały się symbolem opuszczonym, niezdolnym do przemiany tych, którzy go używają i doświadczenia.

Dla blisko 18% badanych wyznawana religia stanowiła źródło pocieszenia w sytuacji choroby lub zagrożenia zdrowia osobistego. Ponad 15% wskazuje na poszukiwanie w wierze pomocy w trudnych wydarzeniach życiowych, a blisko 15% badanych pocieszenie w religii znalazło w obliczu śmierci bliskich osób. Także inne „trudne chwile w życiu” są okazją do zwrócenia się ku wartościom religijnym w poszukiwaniu w nich pocieszenia. Zdrowie, choroba i śmierć oraz trudne sytuacje życiowe to najważniejsze aspekty życia osobistego, religia pozwala nadać im sens, znaleźć pocieszenie i uzdrowienie. Wśród badanych mieszkańców Szeged 56,3% przypisuje wyznawanej religii ważną rolę terapeutyczną w sytuacjach życiowych wymagających wsparcia³¹. Socjologiczne badania potwierdzają obecność w mentalności ludzi zasady wyrażonej w formie ludowego przysłowia: jak trwoga to do Boga. Wiara religijna jest przestrzenią *sacrum*, w której można odnaleźć ład egzystencjalny zburzony nieoczekiwanymi, niezrozumiałymi i trudnymi do zaakceptowania wydarzeniami z życia osobistego, a nawet zbiorowego. Religijność, zwłaszcza katolicka, stwarza wiele możliwości poszukiwania w religii wsparcia w sytuacjach beznadziejnych. Kościół instytucjonalnie inicjuje i wspiera działania religijne i społeczne nakierowane na pomoc ludziom potrzebującym w chorobie, w obliczu śmierci, w zagrożeniach stabilności warunków życia. Zwłaszcza bogata jest obrzędowość religijności ludowej oferująca bogactwo „instrumentów” i środków wsparcia ludziom znajdującym się w trudnych sytuacjach³².

We współczesnej kulturze europejskiej poszukiwanie w religii sensu życia jest zjawiskiem występującym nie tylko w kręgach społecznych związanych z religią, ale także wśród bohaterów sukcesu późnowspółczesnej kultury. Media informują o swoistym „obleżeniu” katolickich zakonów kontemplacyjnych, których wewnętrzne struktury życia, koncentracja na kontemplacji, dobrowolne podporządkowanie się przełożonym, ubóstwo i czystość, odizolowanie od świata są radykalnym przeciwieństwem stylów życia i wartości, wokół których jest skupione „życie świata”. *Klasztory przeżywają obleżenie, We Francji przybywa kleryków, W USA kobiety sukcesu wstępują do zgromadzeń zakonnych* — to przykładowe tytu-

³¹ Opracowanie badań prowadzonych w Nitrze pomija ten aspekt tematu.

³² K. Turek: *Pieśń religijna w obrzędach przedpogrzebowych na Śląsku*. W: *Pieśń religijna na Śląsku. Stan zachowania i funkcje w kulturze*. Red. K. Turek, B. Mika. Katowice 2004.

ły międzynarodowych agencji informacyjnych. „Człowiek może wiele, ale bez poczucia sensu nie może nic” — zgadza się religioznawca i psycholog ze Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie Halina Grzymała-Moszczyńska³³. Jest „moda na religię” i jej deprywatyzację. Współcze-

³³ *Klasztory przeżywają obłęzenie*. „Dziennik”: „Najsurowsze kobiece zakony kontemplacyjne przeżywają w Polsce istne obłęzenie. Do zakonnych furt pukają adwokatki, le-karki, śpiewaczki operowe, malarki czy tłumaczki. W klasztorach kontemplacyjnych pa-nują surowe reguły. Karmelitanki mogą rozmawiać tylko godzinę dziennie, a poszczą przez pół roku. Klaryski klasztoru nie opuszczają nawet na pogrzeb członka rodziny. Jed-nak do tych zakonów wstępuje coraz więcej pięknych, wykształconych i zaradnych ży-ciowo Polek. Czego szukają za zakonnymi murami?» Często sama się zastanawiam, jak te światłe kobiety wytrzymują nasz wojskowy reżim, a przede wszystkim dlaczego do-browolnie podporządkowują się przełożonym — siostronom, które nie zawsze nawet mają maturę i nie zawsze dorównują im intelektualnie» — mówi otwarcie Alicja Kusowska, przeorysza klarysek w Krakowie. Zdaniem socjologa religii z Uniwersytetu Jagiellońskie-go Ireny Borowik, »surowy klasztorny reżim przyciąga głównie intelektualistki, kobiety, które osiągnąwszy materialnie w życiu wszystko, nagle poczuły duchową pustkę i brak celu w życiu». „Człowiek może wiele, ale bez poczucia sensu nie może nic» — zgadza się religioznawca i psycholog ze Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie Hali-na Grzymała-Moszczyńska”. Artykuł jest dostępny w Internecie: www.onet.pl [data do-stępu: 9.02.2007].

Przybywa kleryków we Francji. Radio Watykańskie: „Z danych przytoczonych przez »Rocznik Kościoła Katolickiego we Francji« wynika, że w roku 2005 wstąpiło do semi-nariów 142 kandydatów, a w sumie do kapłaństwa przygotowywało się 784 alumnów. Jest ich niemal o 30 więcej niż w najtrudniejszym pod tym względem roku akademic-kim 2002—2003. Bez zmiany pozostaje natomiast liczba święceń kapłańskich. W roku 2005 wyświęcono ich 125, przy czym nieco wzrosła liczba neoprezbiterów w diecezjach, a zmniejszyła się w zakonach. We Francji nadal ubywa księży. W roku 2005 było tam 21 tys. kapłanów, w tym 16 tys. diecezjalnych. W porównaniu z rokiem 2004 ubyło ich 600. Przybywa natomiast diakonów stałych. Obecnie jest ich niemal 1 958, tzn. dwukrotnie więcej niż w roku 1995”. Artykuł jest dostępny w Internecie: www.wiara.pl [data dostę-pu: 8.02.2007].

USA: kobiety sukcesu wstępują do zgromadzeń zakonnych. „Jedna była adwokatem, druga biznesmenem jeżdżącym mercedesem, trzecia oficerem marynarki ścigającym przemytników narkotyków u wybrzeży Ameryki Południowej. Dziś są siostrami zakon-nymi i mieszkają w nowojorskim Bronxie, pomagając kobietom w ciąży i cierpiącym z po-wodu aborcji. Coraz więcej kobiet w wieku 20—30 lat porzuca w Stanach Zjednoczonych obiecującą karierę zawodową i narzeczonych, aby wstąpić do klasztoru. Zjawisko to jest obserwowane już od 10 lat. Diecezjalne zgromadzenie *Sisters of Life* (Siostry Życia) po-stało w 1991 roku. Liczyło wówczas zaledwie siedem członkiń. Obecnie jest ich 52 w sze-ściu domach w Nowym Jorku i okolicy, siódmy powstanie za dwa lata. — Myślę, że młode kobiety szukają czegoś, czego nie daje im nasza kultura, dlatego zwracają się ku Bogu — wyjaśnia s. Mary Karen. Ta 33-letnia zakonnica kieruje ośrodkiem formacyjnym *Sisters of Life* w dzielnicy Bronx. Życia w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie uczy się tam ko-lejnych 18 młodych kobiet. Jest wśród nich absolwentka prestiżowego uniwersytetu Yale, śpiewaczka operowa i autorka stron internetowych. Wszystkie skończyły studia, wiele podróżowały, korzystały ze zdobyczy techniki. Teraz zrezygnowały z telefonów komórkowych i iPodów, aby zamieszkać w zbiorowym dormitorium lub w celi, a za jedyną gardero-

sny socjolog religii Jose Casanova ujmuje deprywatyzację religii jako zjawisko powszechne i występujące równocześnie w wielkich tradycjach religijnych, do których zalicza: judaizm, islam, katolicyzm, protestantyzm, hinduizm i buddyzm. Religie te na nowo stawiają pytanie o relacje między prywatną i publiczną moralnością „[...] kwestionując żądania [...] zwłaszcza państw i rynków, aby wyzwolić je od zewnętrznych normatywnych zobowiązań”³⁴. Towarzyszy temu powstawanie ruchów społecznych, które „albo same mają charakter religijnych, albo w imię religii kwestionują podstawy funkcjonowania i autonomię sfer zasadniczo świeckich: państwa i gospodarki rynkowej”. Deprywatyzacja religii to „obustronnie warunkujący się proces repolityzacji prywatnej sfery religijnej i moralnej oraz powtórnej normatywizacji publicznej sfery gospodarczej i politycznej”³⁵.

Teza o deprywatyzacji religii i o osłabieniu procesów desekularyzacyjnych stawia również na nowo pytanie o rolę religii i religijności w procesach legitymizacji społecznego świata w całkiem nowej rzeczywistości, której ramy opisuje kategoria kulturowej globalizacji. Deprywatyzacja to „przemieszczanie się religii z przednowoczesnej formy życia publicznego do publicznej sfery społeczeństwa obywatelskiego”³⁶. Prywatyzacja, której sygnaturą jest sekularyzacja, i deprywatyzacja, wyrażająca

bę mieć zakonny habit. — Przez 10 lat byłam oficerem marynarki, ponieważ chciałam robić coś wielkiego w życiu, ale zorientowałam się, że brakuje mi pasji — zwierza się 28-letnia Angela Karalekas, która wstąpiła do klasztoru we wrześniu 2006 roku, a w czerwcu br. otrzyma imię zakonne. Przyznaje, że choć pochodzi z rodziny katolickiej, to jej decyzja była trudna dla ojca i braci. Z woli swego założyciela, kard. Johna O’Connora, oprócz ubóstwa, czystości i posłuszeństwa *Sisters of Life* ślubują także, iż będą bronić świętości ludzkiego życia. Zgromadzenie ma charakter kontemplacyjno-czynny. Zakonnice wstają o piątą rano, tylko w weekend mogą pospać godzinę dłużej. Większość poranka spędzają na modlitwie i w ciszy. Potem pracują wśród kobiet spodziewających się dziecka, a także cierpiących z powodu dokonanej aborcji. Po południu mają czas na rekreację. W habitach grają w koszykówkę, jeżdżą na rowerze i na rolkach, co nieraz dziwi przechodniów. Według waszyngtońskiego Centrum Badań Stosowanych nad Apostolstwem, w Stanach Zjednoczonych jest obecnie 66,6 tys. sióstr zakonnych. Czterdzieści lat temu było ich niemal 180 tys. Mimo tego wyraźnego spadku, wiele zgromadzeń, szczególnie nowych, powstałych za pontyfikatu Jana Pawła II, w minionym dziesięcioleciu zanotowało wzrost powołań. Może to mieć związek z Internetem. Większość zgromadzeń posiada swoje strony www, a dwadzieścia amerykańskich zakonnic prowadzi także własne blogi. — Kościół potrzebuje dziś obecności w Internecie, bo właśnie tam jest młódzież — uważa br. Paul Bednarczyk, kierujący Krajową Konferencją Powołań Zakonnych. Istnieje nawet strona internetowa pomagająca kobietom zainteresowanym życiem zakonnym w znalezieniu zgromadzenia najbardziej dla nich odpowiedniego. Br. Bednarczyk nie ukrywa, że jej twórcy wzorowali się na metodach biur matrymonialnych”. Artykuł jest dostępny w Internecie: www.kai.pl [data dostępu: 2.02.2007].

³⁴ J. Casanova: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków 2005, s. 25.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 366.

się powrotem religii w sfery życia publicznego, są procesami cyklicznymi w dziejach kultury. Trafnie sens tych procesów ujął J. Casanova, nawiązując do doświadczeń brazylijskiej transformacji: deprywatyizacja „stanowi fazę przejściową, która jest warunkowana przez powodzenie samego przemieszczenia. Paradoksalnie, kiedy ruch się powiódł, wraz z konsolidacją systemu demokratycznego, ujawnia się wbudowany weń nacisk na prywatyzację religii”³⁷.

We współczesnej Europie zauważalny jest trend nie tyle ku bezreligijności, ile raczej zróżnicowanej, pluralistycznej i barwnej religijności. Niektórzy socjologowie stawiają tezę, że kraje katolickie, w których modernizacja społeczna jest bardziej zaawansowana, są bardziej „odkościelnione”. Przykładem tego mogą być Słowenia i Węgry, bardziej rozwinięte gospodarczo niż Polska i Słowacja, gdzie więź z Kościołem jest silniejsza³⁸. Inni podkreślają znaczenie struktury konfesyjnej w państwach tzw. bloku wschodniego. W Polsce, Chorwacji i na Litwie, gdzie większość mieszkańców należała do Kościoła katolickiego, wierzący skuteczniej przeciwstawiali się represyjnej polityce państwa wobec Kościoła niż w krajach o przewadze protestantyzmu (np. w byłej NRD czy w Estonii). Zdaniem niemieckiego socjologa Detlefa Pollacka, „[...] bliskość (więź) z państwem delegitymizuje działania kościelne”³⁹, co dotyczy także wzajemnych relacji między Kościołem i państwem, religią i społeczeństwem po upadku komunizmu. Wschodnioeuropejska pobożność ludowa stanowi w jednoczącej się Europie przeciwwagę dla zachodnioeuropejskiego laicyzmu⁴⁰. Jednak wymuszona i sterowana sekularyzacja w okresie komunizmu w niektórych krajach, jak np. Czechy czy NRD, spowodowała na tyle głębokie przemiany w postawach i zachowaniach, że upadek komunizmu nie wpłynął na spontaniczny powrót ani do wiary, ani do Kościoła. Brak przynależności religijnej jest tu zjawiskiem normalnym, kulturową oczywistością⁴¹.

Można zgodzić się z tezą Janusza Mariańskiego, że „[...] Kryzys religijności tradycyjnej nie oznacza, że społeczeństwa współczesne są po-

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ciekawe studia religijności współczesnej w kontekście uwarunkowań okresu komunizmu i roli kościoła podziemnego na Węgrzech, w Słowenii, a także na Słowacji i w Czechach przedstawia P. Boryszewski: *Katolicyzm, jego instytucjonalizacja i sekularyzacja w Europie Środkowej*. Warszawa 2006.

³⁹ D. Pollack: *Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas*. „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2002, Bd. 42—43, s. 18—22.

⁴⁰ M. Tomka: *Das postkommunistische Europa und das Fortbestehen des Atheismus*. „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie” 2004, (40), nr 2, s. 212—218.

⁴¹ M. Wohlrab-Sahr: *Konfessionslos gleich religionslos? — Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland*. In: *Konfessionslos und religios. Gemeindepädagogische Perspektiven*. Eckart Schwerin zum 65. Geburtstag. Hrsg von G. Doye, H. Kessler. Leipzig 2002, s. 11—27.

zbawione wartości religijnych”⁴². W świetle współczesnych teorii socjologicznych i wyników badań empirycznych nie można bronić tezy, że sekularyzacja jest wskaźnikiem nowoczesności, a trwanie przy religijnych wartościach stanowi wskaźnik konserwatyzmu kulturowego i tym samym wpływa na wpisanie refleksji socjologicznych w delikatny kontekst apriorycznego wartościowania kierunków rozwoju społecznego. J. Casanova podkreśla, że dominujące do niedawna w literaturze socjologicznej wersji sekularyzacji w nowoczesnym świecie „odtworzą w istocie mit, który każe postrzegać historię jako stopniową ewolucję ludzkości od władzy przesądów do rządów rozumu, od wiary do niewiary, od religii do nauki. To mityczne ujęcie procesu sekularyzacji zasługuje istotnie na desakralizację. [...] Socjologia religii musi zastąpić owo mityczne ujęcie powszechnego procesu sekularyzacji porównawczymi analizami socjologicznymi historycznych procesów sekularyzacji, odnoszącymi się do przypadków ich występowania”⁴³. Podobnie z badaniami nad kierunkami przemian współczesnej rodziny w kontekście ich religijnych odniesień. Socjologię trzeba uwolnić od tworzenia i legitymizacji artefaktów, ale też nie można jej angażować w podtrzymywanie ideologicznie programowanych iluzji. Rzeczywistość społeczna ma wiele warstw znaczeniowych. Odkrycie każdej nowej warstwy zmienia postrzeganie całości — jak zauważa Peter Berger, a „pierwsza mądrość socjologii brzmi: rzeczy nie są takimi, jakimi się wydają”⁴⁴.

7.2. Upředzenia

Spółeczeństwo jest całością zróżnicowaną w rozmaity sposób. W klasycznej myśli socjologicznej za najważniejsze kryteria zróżnicowania społecznego przyjmuje się usytuowanie ekonomiczne, dysponowanie środkami produkcji, dostęp do władzy i prestiżu. Współcześnie wskazuje się także na znaczenie różnic wynikających z płci, dostępu do wiedzy oraz opieki medycznej. Najogólniej kryteria zróżnicowania społecznego można rozpatrywać w płaszczyźnie wskaźników obiektywnych, np. partycypacja poszczególnych grup społecznych w dochodzie narodowym, oraz w płaszczyźnie wskaźników odnoszących się do subiektyw-

⁴² J. Mariański: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin 2006, s. 76.

⁴³ J. Casanova: *Religie publiczne...*, s. 42—43.

⁴⁴ P. Berger: *Zaproszenie do socjologii*. Warszawa 1988, s. 30.

nych kryteriów podziałów społecznych. Jednym z najbardziej znaczących w swoich społecznych konsekwencjach kryteriów podziałów społecznych są uprzedzenia (*prejudices*). „Uprzedzenia to posiadanie gotowych przekonań niezmiennych nawet w obliczu nowych informacji na temat określonej jednostki lub grupy społecznej. Uprzedzenia mogą być negatywne lub pozytywne”⁴⁵. Znaczenie i funkcje społeczne uprzedzeń, jako kryteriów różnicowania społecznego są konsekwencją procesów socjalizacji pierwotnej, która przebiega w grupach pierwotnych, najczęściej w środowisku rodzinnym. Treści tych uprzedzeń są między innymi uwarunkowane usytuowaniem środowisk socjalizacji, w tym szczególnie rodziny, w segmentach struktury społecznej i kręgach kulturowych, które poprzez międzypokoleniowy przekaz uprzedzeń są reprodukowane i utrwalane. Oceny dotyczące grup społecznych, a nawet jednostek jako ich reprezentantów, są oparte na rzeczywistych lub wyimaginowanych przesłankach odwołujących się do myślenia kategoriami stereotypów. Stereotypy są silnie emocjonalnie zabarwionymi przedrozumowymi sądami o rzeczywistości społecznej. Pełnią funkcje ideologiotwórcze, integracyjne i obronne. Są generalizacjami (jako takie często błędne z powodu zbyt dużych uproszczeń), opierającymi się nie tyle na faktach społecznych, ile na apriorycznych założeniach, niedoinformowaniu, bagatelizowaniu doświadczeń empirycznych. Są również skutecznym instrumentem podtrzymywania niesnasek, niepokojów, wywoływania konfliktów, a nawet wojen. Stereotypy nie biorą pod uwagę wielkiej różnorodności ludzi należących do danej grupy. Jako efekt socjalizacji pierwotnej są tak głęboko zakorzenione, że ludzie zaczynają je przyjmować za oczywiste, naturalne, niebudzące wątpliwości sądy o faktach. Stereotypy czynią ludzi ślepych na różnice między poszczególnymi jednostkami i grupami społecznymi, co prowadzi do ignorowania ich niepowtarzalności i wyjątkowości. Prowadzą często do dyskryminacji, czyli traktowania pewnych osób lub społeczności w inny sposób, zwykle mniej sprawiedliwy, marginalizujący, wykluczający, a nawet dążący do ich eksterminacji. Stereotypy są ważnym instrumentem typizacji porządku społecznego i ułatwiają podział świata społecznego na „my” i „oni” oraz „swoi” i „obcy”.

Uprzedzenia, stereotypy i formy dyskryminacji mają wyraźny kontekst kulturowy i są zrelatywizowane względem systemów aksjologicznych właściwych kręgom kulturowym. Jedne z nich są specyficzne tylko dla wąskich kręgów kulturowych, np. uprzedzenia grupowe w obrębie kultury regionalnej⁴⁶, a inne mają znacznie szerszy zasięg kulturowy

⁴⁵ A. Giddens: *Socjologia*. Warszawa 2004, s. 737.

⁴⁶ W środowisku społeczno-kulturowym, w którym przeprowadzono omawiane badania socjologiczne, takim przykładem lokalnych stereotypów i uprzedzeń, a nawet prze-

i występują w tej samej lub podobnej postaci w zróżnicowanych pod względem kulturowym środowiskach. Przykładem może być stosunek wobec Żydów jako grupy społecznej, religijnej, narodowej oraz do pojedynczych przedstawicieli, który w rozmaitych środowiskach wyraża się niekiedy w podobnych postawach antysemitycznych.

Źródła upředzeń mogą wyrastać z przesłanek historycznych oraz współczesnych. Ważną rolę odgrywają tu styczności bezpośrednie z grupami społecznymi, których dotyczy upředzenia. Doświadczane jako rzeczywiste lub wyobrażone nierówności, dyskryminacje, antagonizmy czy konflikty interesów z jednej strony podtrzymują upředzenia, a z drugiej — są przez nie legitymizowane, czyli jest im nadawany sens, znaczenie i wartość. Upředzenia „usprawiedliwiają” dyskryminujące postawy i zachowania wobec grup i jednostek objętych stygmatyzacją, wprowadzając złudzenia wyrównania rzekomych czy rzeczywistych strat, porażek czy klęsk. Stabilność i siłę upředzeń jako kategorii mentalnych można dostrzec zwłaszcza w tych sytuacjach, kiedy empiryczne przesłanki ewentualnie dyskryminujących relacji społecznych ustały, np. wskutek migracji terytorialnej grupy „obcej”. Upředzenia są pamięcią o wyobrażonych krzywdach, nierównościach, złych czynach doświadczanych w relacjach z grupą obcą. Trwają one w dziedzictwie pokoleń, utrwalane są w rodzinie, sąsiedztwie, szkole, mediach itp.

W badaniach socjologicznych, prowadzonych w czterech krajach Europy Środkowej, podjęto problem upředzeń, które można wpisać w cztery szersze kategorie: równości klasowych, politycznych akceptacji, postaw etnicznych i pokoleniowych oraz postaw etniczno-religijnych. Proponowana lista ilustracji upředzeń funkcjonujących w naszych społeczeństwach obejmuje 16 przykładów. Założyliśmy, że obszarem, w którym upředzenia wobec obcych odgrywają najżywotniejszą rolę, jest rodzina. W rodzinie jak w soczewce skupiają się bowiem i odzwierciedlają wielkie problemy makrosoczeństwa. Kryteria podziału na swoich i obcych, bliskich i dalekich, dobrych i złych są widoczne zwłaszcza w sferze normatywnej, regulującej najbardziej intymne, a zarazem podstawowe relacje międzyludzkie, leżące u podstaw życia rodzinnego, a tym samym życia makrosoczeństwa. Wyrażają one normatywną akceptację lub wykluczenie relacji małżeńskich własnych dzieci z osobami reprezentującymi grupy społeczne, które hipotetycznie są naznaczone stygmatem marginalizacji i wykluczenia.

W tabeli 7.8. zamieszczony został rozkład odpowiedzi na pytania o normatywną akceptację lub odrzucenie możliwości małżeństwa dzie-

konania o dyskryminacji, jest funkcjonujący w świadomości społecznej i podtrzymywany przez przekaz socjalizacyjny w rodzinach podział na ludność miejscową i napływową opisywany metaforą „hanyisy” (miejscowi) i „gorole” (napływowi).

ci respondentów z przedstawicielami grup społecznych, wobec których w badanych społeczeństwach są obecne w świadomości życia codziennego uprzedzenia o podłożu etnicznym, religijnym, klasowym, etycznym.

Tabela 7.8

Spoleczne kategorie uprzedzeń

Czy zaakceptowałaby P., gdyby P. dziecko znalazło partnera życiowego (męża/żonę) będącego:	Tak		Nie		Brak odpowiedzi
	liczba	procent	liczba	procent	procent
Serbem	270	54,0	218	43,6	2,4
Rumunem	240	48,0	209	41,8	10,2
Mieszkańcem byłego ZSRR (Rosjaninem, Białorusinem, Ukraińcem)	317	63,4	174	34,8	1,8
Arabem	179	35,8	309	61,8	2,4
Chińczykiem	238	47,6	251	50,2	2,2
Żydem	250	50,0	242	48,4	1,6
Partnerem tej samej płci	81	16,2	405	81,0	2,8
Kimś, kto ma niższe kwalifikacje niż P. dziecko	457	91,4	35	7,0	1,6
Pracownikiem fizycznym	464	92,8	30	6,0	1,2
Pracownikiem umysłowym	483	96,6	12	2,4	1,0
Lewicowcem	397	79,4	93	18,6	2,0
Prawicowcem	439	87,8	53	10,6	1,6
Kimś, kto jest dużo starszy	283	56,6	205	41,0	2,4
Kimś, kto jest dużo młodszy	293	58,6	198	39,6	1,8
Murzynem	273	54,6	218	43,6	1,8
Prostytutką/sutenerem	33	6,6	450	90,0	3,4

Źródło: Badania własne.

Jak wynika z danych zamieszczonych w tabeli 7.8., największą akceptację zyskały osoby postrzegane przez posiadane kwalifikacje zawodowe i związany z nimi status pracowniczy (pracownik umysłowy, fizyczny, o określonych kwalifikacjach), a z największym odrzuceniem respondentów spotkali się ludzie o podejrzanym reputacji moralnej (prostytutka, sutener).

Warto też spojrzeć na kolumnę „brak odpowiedzi”. Można ją interpretować jako brak zdecydowania, jasności w sprawie, wiedzy. Relatywnie najsilniejsze jest to „niezdecydowanie” w odniesieniu do określenia swego stosunku wobec Rumuna. Ponad 10% uczestniczących w badaniach kobiet nie wyraziło jasno swej postawy wobec tej grupy etnicznej. Określenie „Rumun” w zasobie wiedzy podręcznej współczesnego Polaka niekoniecznie

jednoznacznie odsyła do wspólnoty etnicznej Rumunów. Po rozpadzie państw komunistycznych i rewolucji w Rumunii, w wyniku której został zastrzelony przywódca państwa Nicolae Ceaușescu, do wielu krajów, w tym także do Polski, wyjechała grupa obywateli rumuńskich, szukając lepszych warunków życia (w pewnej części była to ludność romska). Często ich obecność w życiu społeczności tymczasowego osiedlenia przejawiała się w formie uprawianego żebractwa — dość dokuczliwej w codzienności. Nie jest celem tych krótkich uwag ani precyzyjne ustalenie przynależności etnicznej tej grupy emigrantów, ani ustalenie ich statusu formalnego czy rodzaju aktywności zarobkowych. Jest natomiast faktem społecznie zakorzenionym w mentalności utożsamianie osoby żebrzącej, o ciemnej karnacji właśnie z „Rumunem”. Wytworzył się taki właśnie negatywny stereotyp, który w znikomym stopniu rzeczywiście odnosił się do Rumuna jako reprezentanta rumuńskiego narodu. Podtrzymywaniu takiego stereotypu sprzyja zapewne także fakt, że niegdyś ożywione kontakty polsko-rumuńskie, chociażby ze względów turystycznych, praktycznie wygasły i brakuje alternatywnego doświadczenia społecznego, które czerpałoby z bogactwa kultury rumuńskiej i osobowości mieszkańców tego kraju.

Mimo że zjawisko „żebrzących Rumunów” w skali społecznej także zdecydowanie osłabło i rzadko już spotyka się ich na ulicy, negatywny stereotyp pozostał i zapewne on jest przyczyną wyrażanej przez respondentów niechęci do nawiązania z Rumunami bardzo bliskich styczności społecznych, nasyconych treściami emocjonalnymi, włączającymi ich w sferę prywatności i intymności wspólnoty rodzinnej.

Tabele 7.9. i 7.10. pokazują skalę normatywnej akceptacji lub odrzucenia ewentualnego partnera do małżeństwa własnych dzieci respondentek. Zwracano już uwagę, że najwyższy poziom akceptacji uzyskują cechy partnera, które odnoszą się do poziomu jego zawodowych kwalifikacji. Najwyższą akceptację uzyskał partner, który jest pracownikiem umysłowym (96,6%). W polskich opisach struktury społeczno-zawodowej i hierarchii prestiżu zawodowego „pracownik umysłowy” to synonim wyższego poziomu kwalifikacji zawodowych, niekiedy jest utożsamiany z kategorią inteligencji. Jest egzemplifikacją kariery zawodowej, awansu społecznego i segmentem struktury klasowej, będącym obiektem aspiracji. Pracownik umysłowy jest najbardziej akceptowanym i oczekiwanym partnerem do małżeństwa dla dzieci respondentów. Jednak tylko kilka punktów procentowych mniej uzyskał pracownik fizyczny (92,8%) oraz osoba o niższych kwalifikacjach niż te, które posiada (posiadałoby) własne dziecko. Można wyprowadzić ogólniejszy wniosek wskazujący na to, że usytuowanie w strukturze społeczno-zawodowej nie jest przedmiotem negatywnych uprzedzeń społecznych, a posiadanie statusu pracownika umysłowego jest kluczem zapewniającym pozytywną akceptację właściwie wszystkich badanych.

Tabela 7.9

Poziomy społecznych akceptacji (w %)

Kategoria	Czy zaakceptowałaby P., gdyby P. dziecko znalazło partnera życiowego (męża/żonę) będącego:	Tak
Klasowa	pracownikiem umysłowym	96,6
	pracownikiem fizycznym	92,8
	kimś o niższych kwalifikacjach	91,4
Polityczna	prawicowcem	87,8
	lewicowcem	79,4
	Rosjaninem, Białorusinem, Ukraińcem	63,4
Etniczna i pokoleniowa	kimś dużo młodszym	58,6
	kimś dużo starszym	56,6
	Murzynem	54,6
	Serbem	54,0
	Żydem	50,0
	Rumunem	48,0
	Chińczykiem	47,6
Etniczno-religijna	Arabem	35,8
	partnerem tej samej płci	16,2
Moralna	prostytutka/sutenerem	6,6

Źródło: Badania własne.

Z naszych badań wynika także, że wysoką akceptację uzyskują specyficzne własności partnera do małżeństwa związane z jego poglądami politycznymi. Większą aprobatą cieszą się poglądy prawicowe (87,8%), a słabszą poglądy lewicowe (79,4%). W badaniach nie postawiono pytania o własne poglądy polityczne reprezentowane przez respondenta. Na podstawie prezentowanych danych można jednak wnioskować, że wśród respondentów przeważa akceptacja dla poglądów prawicowych. Ważniejszy jednak wydaje się wniosek, że skala akceptacji zarówno poglądów prawicowych, jak i lewicowych jest na tyle wysoka, iż można przyjąć, że nie są one źródłem uprzedzeń, a ich różnorodność nie przeszkadza w założeniu i trwaniu szczęśliwego małżeństwa oraz rodziny. Do tej kategorii zostali zaliczeni także przedstawiciele grup narodowych: *Rosjanin*, *Białorusin*, *Ukraińiec*, traktowani jako obywatele byłego Związku Radzieckiego. Argumentem przemawiającym za taką kwalifikacją jest ujmowanie roli byłego ZSRR jako struktury ideologicznej o zdecydowanie lewicowym charakterze oraz definiowanie przedstawicieli tego państwa nie tyle przez ich odniesienia narodowe, ile ideologiczne konteksty. Wyniki badań wskazują na mniejszy stopień akceptacji tych kategorii osób i wzrastający poziom uprzedzeń być może mających swoje źródła nie tyl-

ko w ideologicznych odniesieniach, ale także w doświadczeniach z najnowszej historii naszych krajów (Czech, Polski, Słowacji i Węgier), w których rola ZSRR zapisała się zdecydowanie negatywnie.

Kolejną rozpatrywaną kategorią są grupy etniczne i pokoleniowe. Kulturowy model zawierania małżeństw uwzględnia również kwestie dotyczące wieku partnerów zakładających rodzinę. W Polsce w związki małżeńskie wchodziły zwykle osoby w jednakowym lub zbliżonym wieku. Akceptowanym zwyczajem kulturowym jest fakt, że w małżeństwie mężczyzna jest „nieco” starszy niż kobieta. W pytaniu zadanym respondentom chodziło natomiast o rekonstrukcję ich postaw wobec „dużej” różnicy wieku między partnerami do małżeństwa. Otrzymane wyniki badań wskazują, że ponad połowa badanych kobiet jest gotowa zaakceptować taką sytuację zarówno wówczas, gdyby dziecko znalazło partnera „dużo od siebie młodszego” (58,6%), jak i „dużo od siebie starszego” (56,6%). Niestety, nieuwzględnienie w redakcji pytania płci dziecka nie pozwala na wyciągnięcie istotnych wniosków co do ewentualnych kierunków przemian mentalności pokolenia dorosłych dotyczących planów małżeńskich ich dzieci. Hipotetycznie można przyjąć, że podtrzymywany i akceptowany jest tradycyjny model małżeństwa, w którym mężczyzna jest starszy od swojej partnerki, ze wskazywaną aprobatą dla ewentualnie większej różnicy wiekowej między nimi.

Do kategorii postaw etnicznych zaliczono wybrane przykłady reprezentantów różnych narodowości: Serb, Żyd, Rumun, Chińczyk. Tu także został włączony reprezentant krajów afrykańskich, który oczywiście nie spełnia kryterium „reprezentacji narodowej”, jednak w doświadczeniu potocznym jest często tak właśnie traktowany. W podobnej złożoności kryteriów klasyfikacji postaw została wyodrębniona „etniczno-religijna” kategoria „Arab”. Można hipotetycznie przyjąć, że w tym pojęciu łącznie występują zarówno afiliacje etniczne, narodowe i państwowe, jak i religijne, powiązane z przynależnością do kręgu kultury islamskiej. Poprzez afiliacje religijne jest kategoria „Arab” nawet silniej identyfikowana niż przez inne wymienione właściwości.

Ostatnia z wymienionych kategorii akcentuje sylwetki moralne postaci, które są w niej reprezentowane. Niewątpliwie dotyczy to postrzegania „prostitutek i сутенера”. Bardziej dyskusyjne jest włączenie w obręb tej kategorii „partnera tej samej płci”. Podobnie jednak, jak to wyżej uzasadniono, problem związków homoseksualnych w świadomości społecznej polskiego społeczeństwa jest przede wszystkim postrzegany przez pryzmat ocen moralnych, zwłaszcza jeśli włączyć w krąg dyskusji prawo adopcji dzieci. Ilustrację takich problemów mogą stanowić wyniki badań MARECO z końca 2006 roku.

Tabela 7.10

Postawy wobec adopcji dzieci przez pary homoseksualne

Czy pary homoseksualne powinny mieć prawo do adopcji dzieci?	Liczba	Procent
Zdecydowanie tak	20	1,9
Raczej tak	34	3,3
Ani tak, ani nie	98	9,4
Raczej nie	180	17,3
Zdecydowanie nie	619	59,5
Brak odpowiedzi	36	3,5
Trudno powiedzieć	53	5,1

Źródło: MARECO Polska. Październik 2006, N=1 040.

Skala polaryzacji stanowisk, jak widać z danych zamieszczonych w tabeli, jednoznacznie wskazuje na kontrowersyjność postaw wobec związków homoseksualnych, które mają swoje konsekwencje w niejednoznaczności ocen moralnych i pojawiających się uprzedzeniach. Silne są w Europie tendencje do legalizacji związków homoseksualnych oraz przyznawania im prawa do adopcji dzieci, bez względu na kryterium pokrewieństwa w stosunku do osób dorosłych tworzących związek homoseksualny.

Tabela 7.11. prezentuje wyniki badań przeprowadzonych w Rybniku, ujętych z perspektywy uprzedzeń negatywnych, które można utożsamiać z wykluczaniem, marginalizacją, stygmatyzacją piętnem inności oraz obcości. W świetle danych zaprezentowanych w tabeli 7.11. można postawić tezę, że czynnikami, które wywołują najsilniejsze uprzedzenia są odmienne przekonania moralne oraz religijne, a w dalszej kolejności etniczne. Z dużym prawdopodobieństwem można też przyjąć wyróżnione czynniki wywołujące uprzedzenia, tylko w celach analitycznych można traktować je oddzielnie. W praktyce życia społecznego wzajemnie się one przenikają i stanowią silne źródło stereotypów. Wyniki naszych badań potwierdzają występujące w Europie, niekiedy w skrajnych przypadkach, konflikty między grupami narodowościowymi i religijnymi. Postawy najsilniejszego uprzedzenia negatywnego są kierowane pod adresem prostytutek oraz сутenerów. To kategorie społeczne powszechnie odrzucane i nieakceptowane w perspektywie życia rodzinnego (90%), stanowiące jego zaprzeczenie. I chociaż należą do „najstarszych zawodów” świata, zawsze wzbudzają emocje i normatywne odrzucenie. Interesującym, a zarazem niepokojącym zjawiskiem socjologicznym występującym w naszych społeczeństwach jest nachalna ekspansja prostitucji i związanego z nią сутenerstwa. Gwałtowny wzrost liczby tzw. agencji towarzyskich, pojawienie się w sposób nieskrepowany pro-

Tabela 7.11

Poziomy upředzeń społecznych (w %)

Kategoria	Czy zaakceptowałaby P., gdyby P. dziecko znalazło partnera życiowego (męża/żonę) będącego:	Nie
Moralna	prostytutka/sutenerem	90,0
	partnerem tej samej płci	81,0
Etniczno-religijna	Arabem	61,8
Etniczno-pokoleniowa	Chińczykiem	50,2
	Żydem	48,4
	Murzynem	43,6
	Serbem	43,6
	Rumunem	18,0
	kimś dużo starszym	41,0
	kimś dużo młodszym	39,6
	Rosjaninem, Białorusinem, Ukraińcem	34,8
Polityczna	lewicowcem	18,6
	prawicowcem	10,6
Klasowa	kimś o niższych kwalifikacjach	7,0
	pracownikiem fizycznym	6,0
	pracownikiem umysłowym	2,4

Źródło: Badania własne.

stytucji ulicznej w miastach oraz przy szlakach komunikacji drogowej to nieoczekiwane znaki przemian kulturowych, zachodzących w społeczeństwach uwalniających się spod wpływu systemu komunistycznego. Wjeżdżając do Czech od południowej granicy z Austrią przez przejście graniczne Znojmo, trzeba przejechać przez „dzielnicę” agencji towarzyskich z rzucającymi się w oczy reklamami zaczerpniętymi z targowiska owoców, mięsa czy nabiału, kierowanymi do ewentualnych klientów posługujących się językiem niemieckim: „Taeglich neue maedchen” („codziennie nowe/świeże dziewczyny”), podobnie jak „świeże owoce, jaja czy wędliny”. Drastyczność tych ofert i reklam nie jest wyłącznie specyfiką wskazanego miejsca czy kraju. Jest natomiast jakąś specyfiką kulturową społeczeństw Europy Środkowej, nieposiadającą odpowiedników w krajach Europy Zachodniej.

Silne upředzenia związane są także z homoseksualistami. Stąd ponad 80% badanych uznaje, że nie zaakceptowałoby homoseksualisty jako partnera życiowego własnego dziecka. Pośrednio jest to również wskaźnik postaw wobec legalizacji związków partnerskich oparty właśnie na związkach homoseksualnych. Upředzenia wobec związków tego typu

mają swoje źródła głównie w postawach moralnych znajdujących legitymizację w doktrynie religijnej, najwyraźniej czytelnej i jednoznacznej w europejskiej przestrzeni kulturowej, w tradycjach katolickich oraz ortodoksyjnych.

Nieco niższy poziom uprzedzeń łączy aspekty religijne z przynależnością etniczną. Blisko 62% badanych nie zaakceptowałoby Araba jako partnera dla swojego dziecka. W Polsce, zwłaszcza w górnośląskim środowisku kulturowym objętym badaniami, możliwość realnego kontaktu z przedstawicielami tej kategorii etniczno-religijnej jest bardzo mała. Stąd opinie na temat Arabów są głównie pochodną uczestnictwa w kulturze masowej, bardzo często operującej właśnie stereotypowymi matrycami w przedstawianiu sylwetek osobowościowych przedstawicieli różnych narodowości. Podobne uwagi odnieść można do pozostałych wymienionych w pytaniu przedstawicieli grup narodowościowych. Najmniej negatywnych uprzedzeń dotyczy Rumuna — 41,8%, następnie Serba i Murzyna — 43,6%, Żyda — 48,4% oraz Chińczyka — 50,2%.

Respondenci praktycznie nie wykazują uprzedzeń wobec pracownika umysłowego — tylko 2,4% ankietowanych wyraziło dezaprobatę, rozpatrując jego kandydaturę na ewentualnego przyszłego partnera życiowego własnego dziecka. W pozostałych przypadkach odsetek osób deklaruujących uprzedzenia wzrasta do ponad jednej trzeciej w odniesieniu do osób reprezentujących duże różnice wiekowe i nie przekracza 7% w stosunku do osób spełniających kryterium niższych kwalifikacji zawodowych. Ponad jedna dziesiąta respondentów miałaby trudności w zaakceptowaniu osoby o prawicowych poglądach, a blisko jedna piąta — podobne obawy kieruje wobec osób deklaruujących poglądy lewicowe. W polskiej rzeczywistości społeczno-politycznej nie jest łatwo ustalić, jakie poglądy są lewicowe, a jakie prawicowe. Zapewne mamy więc tu do czynienia z reminiscencją domniemanej bądź rzeczywistej sympatii do określonej partii politycznej. Na tej podstawie można by wnioskować, że badane przez nas środowisko rodzinne jest politycznie bardziej prawicowe niż lewicowe, co inaczej można określić jako bardziej konserwatywne, czyli silniej zorientowane na kontynuację tradycji. Hipotezę taką uzupełniają dobrze sformułowane wcześniej wnioski o postawach wobec rodziny i religijności.

Omawiane postawy charakteryzujące uprzedzenia nie wykraczają poza sferę deklaracji. Wzory życia codziennego wcale nie muszą w całości odpowiadać werbalnie zgłaszanym deklaracjom. W sferze normatywnej śląskiej kultury regionalnej funkcjonuje przekonanie, że najlepszy partner do małżeństwa to osoba pochodząca z kręgu swoich, czyli Ślązak. Obcym jest osoba reprezentująca ludność napływową. Wiedza podręczna jest pełna ilustracji ukazujących kłopoty, trudności, niepowodzenia towarzyszące małżeństwu zawartemu z przedstawicielem ludności napływowej, któ-

rego w potocznym języku stygmatyzuje się określeniem „gorol”. Praktyka życia społecznego pokazuje dobitnie, że deklarowane i wyznawane normy są odległe od ich aplikacji we wzorach życia małżeńskiego oraz rodzinnego.

Na zakończenie prowadzonych analiz przytoczmy zestawienie danych pozwalających na dokonanie pewnych porównań w zakresie postaw tolerancji i odrzucenia reprezentowanych w środowiskach społeczno-kulturowych krajów, w których były przeprowadzone badania⁴⁷.

Tabela 7.12

Poziomy akceptacji społecznych (w %)

Czy zaakceptowałaby P., gdyby P. dziecko znalazło partnera życiowego (męża/żonę) będącego:	Tak			
	Rybnik	Szeged	Nitra	Hradec Králové
Kimś, kto ma niższe kwalifikacje niż P. dziecko	91,4	82,5	73,1	85,6
Pracownikiem fizycznym	92,8	83,1	77,5	86,7
Pracownikiem umysłowym	96,6	93,2	67,4	84,6
Lewicowcem	79,4	59,5	47,2	59,7
Prawicowcem	87,8	61,3	5,7	61,7
Kimś, kto jest dużo starszy	56,6	47,7	32,0	58,5
Kimś, kto jest dużo młodszy	58,6	49,2	31,1	58,5
Rumunem/Romem	48,0	30,8	17,6	18,6
Serbem	54,0	43,2	34,2	35,9
Arabem	35,8	28,2	25,1	23,6
Chińczykiem	47,6	31,6	29,1	28,8
Mieszkańcem byłego ZSRR (Rosjaninem, Białorusinem, Ukraińcem)	63,4	44,4	40,1	38,6
Żydem	50,0	50,8	39,1	53,6
Partnerem tej samej płci	16,2	17,4	19,4	37,7
Prostytutką/sutenerem	6,6	9,8	5,3	7,9
Wyznawcą innej religii	—	—	57,1	66,7
Niewierzącym	—	—	57,5	74,8
Murzynem	54,6	—	—	—

Źródło: Opracowanie własne.

Czechy, Polska, Słowacja i Węgry to kraje, w których przez kilka dziesięcioleci po zakończeniu II wojny światowej był implementowany siło-

⁴⁷ Dane w tabeli pochodzą z opracowań autorskich zamieszczonych w przywołanej już książce pod red. Z. Benkő: *Tradition and modernity in the lifestyle of the families of the Visegard countries*. Oto artykuły i ich autorzy: K. Erdei: *Values*, s. 144; W. Świątkiewicz: *Values and religion*, s. 244; B. Kraus, I. Jedličková: *National report from the Czech Republic*, s. 301; A. Křižanova, M. Pešeková: *Tradition and modernity in the lifestyle of families*, s. 375.

wymi metodami, ustrój socjalistyczny, zbudowany na marksistowsko-leninowskiej ideologii zmierzającej do radykalnej restrukturyzacji społeczeństwa. Walka klas była uznawana za „motor dziejów”, a ideałem, ku któremu zmierzano, było społeczeństwo bezklasowe. Zbudowany na takich założeniach państwowy system edukacji i wychowania kształtował postawy społeczne i formował osobowość „nowego człowieka” społeczeństwa bezklasowego. Reminiscencje dawnych podziałów klasowych to właśnie kategorie „pracownik umysłowy” i „pracownik fizyczny”, które znalazły swoje zdomowienie w rzeczywistości struktur społecznych socjalistycznego państwa. W Polsce przybrało to w latach stanu wojennego paradoksalne formy przejawiające się w przyznawaniu przez system odpowiednich bonów uprawniających do nabywania kilku kilogramów w skali miesiąca „mięsa z kością”, którego więcej mógł kupić (czyli „dostać”, jak się wówczas mówiło) pracownik fizyczny. Uprawnienia do nabywania żywności na tzw. kartki były mechanizmem bardzo skomplikowanym, wywołującym różnorodne, interesujące socjologicznie i nieoczekiwane skutki, a trzeba pamiętać, że nie wszystkie kategorie obywateli państwa takie uprawnienia posiadały (pozbawieni ich byli np. rolnicy). Jak pokazują badania socjologiczne zrealizowane w połowie pierwszego dziesięciolecia XXI wieku, gdy ustrój socjalistyczny przestał już być realnym doświadczeniem naszych społeczeństw, kategorie „pracownik fizyczny” i „pracownik umysłowy” nadal stanowią ważne segmenty mentalności społecznej. Zgodnie z regułą *political correctness* socjalistycznych zakłęb podział na pracowników fizycznych i umysłowych nie może mieć wpływu na społeczne uprzedzenia. Zgodnym więc chórem badani Czesi, Słowacy, Węgrzy i Polacy deklarują, że nie ma dla nich najmniejszego znaczenia, czy partnerem w małżeństwie ich dziecka będzie pracownik fizyczny czy umysłowy. Pewne różnice są wprawdzie widoczne. Polakom przede wszystkim (96,6%), ale także Węgrom (93,2%) bardziej zależy, aby partnerem ich dziecka był „pracownik umysłowy”, podczas gdy Czesi (87,7%), a za nimi Słowacy (77,5%), stawiają raczej na „pracownika fizycznego”. Struktury, hierarchie i dystanse społeczne jakby przestały mieć znaczenie. W obrazie społeczeństwa zbudowanym na wyobrażeniach o tym, co przystoi akceptować, uznawać, a co odrzucać, dawne i nowe podziały klasowe — przynajmniej na poziomie normatywnym — nie są przeźroczyście obecne. Nawet jeśli (tak jak w Polsce) realnie zakładane małżeństwa cechuje względnie wysoka homogeniczność statusu społecznego partnerów, to odnotowany fakt z zakresu deklarowanych norm i wartości społecznych trzeba uznać za ciekawy konstrukt społecznej mentalności.

Zdecydowane odrzucenie, czy nawet uprzedzenie kierowane jest natomiast pod adresem członków tych kategorii społeczno-zawodowych, któ-

re zajmują się świadczeniem usług erotycznych i czerpaniem dochodu z uprawiania nierządu lub zarządzania nim. Odrzucamy podziały klasowe i respektujemy czytelne kryteria moralne — tak można scharakteryzować deklarowane postawy akceptacji bądź jej braku. Mimo wyraźnie deklarowanych uprzedzeń wobec prostytutki i sutenera, i tak prawie 9,8% mieszkańców Szeged, prawie 8% z Hradec Králové, blisko 7% z Rybnika i ponad 5% z Nitry jest gotowych zaakceptować ludzi o tym statusie społecznym jako partnerów w małżeństwie swoich dzieci i członków własnej rodziny. W takim szerokim kontekście można więc usytuować i uogólnić komentarz jednego z autorów międzynarodowego projektu, który pisał, że badana przez niego społeczność jest *very or at least rather broad-minded*.

Miedzy akceptacją klasowych różnicowań a odrzuceniem kategorii statusowych związanych z uprawianiem nierządu znajdują się postawy akceptacji, tolerancji i uprzedzeń wobec rozmaitych, wymienianych w pytaniu grup społecznych. Nie wzbudzają silnych kontrowersji poglądy polityczne, poza przypadkiem Nitry, gdzie prawdopodobnie występują jeszcze inne okoliczności wpływające na otrzymany wynik badań. Okazuje się, że najbardziej tolerancyjni wobec postaw politycznych prawicowych bądź lewicowych są Polacy, a najmniej — Słowacy. Mieszkańcy Nitry w mniejszym stopniu również niż przedstawiciele Czechów, Polaków i Węgrów gotowi są akceptować duże różnice wieku partnerów do małżeństwa. Czechów i Słowaków cechuje również wyraźnie niższa względem Polaków i Węgrów gotowość do akceptacji wieloetniczności. Widać to zdecydowanie w postawach wobec Romów — skala akceptacji dla małżeństwa własnego dziecka z przedstawicielem ludności romskiej waha się w granicach 17,6% (Nitra) i 18,6% (Hradec Králové), podczas gdy w Rybniku wynosi ona 48%, a w Szeged — 30,8%. Wśród wymienionych grup narodowościowych najniższy poziom akceptacji zyskują przedstawiciele ludności romskiej, a tuż za nimi Arabowie, co, jak wcześniej zauważono, należy raczej interpretować w kategoriach przynależności religijnej niż etnicznej. Jeszcze niższy poziom akceptacji charakteryzuje postawy wobec modnych współcześnie postaci homofilii. Akceptacja związków homoseksualnych jest relatywnie najsilniejsza wśród Czechów (37,7%), co potwierdzają też obowiązujące w tym państwie regulacje prawne, dopuszczające legalizację związków homoseksualnych. Nieco niższy jest odsetek badanych akceptujących związki homoseksualne wśród mieszkańców Nitry (17,4%), Szeged (17,4%), a najniższy wśród respondentów z Rybnika (16,2%). Jak wynika z danych zamieszczonych w tabeli 7.11., postawy odrzucenia wobec związków homoseksualnych zadeklarowało ponad 80% ogółu badanych mieszkańców Rybnika, silniejsze są tylko uprzedzenia wobec sutenerów i prostytutek jako kandydatów na partnerów w małżeństwie własnych dzieci (90%).

Czesi, Słowacy, Polacy i Węgrzy deklarują postawy względnie dużej akceptacji wobec przedstawicieli odmiennych grup klasowych, religijnych, etnicznych, kulturowych, obyczajowych. Żywią jednak również uprzedzenia. Rodzina jako przestrzeń codzienności, w której jest grany najważniejszy spektakl w życiu człowieka, jest nasycona różnymi emocjami społecznymi, kulturowymi, religijnymi, narodowymi. Jak w soczewce odzwierciedlają się w niej makrospołeczne procesy nadające rodzinnym emocjom kulturowe, polityczne, religijne i etniczne znaczenie. Są one w rodzinie interpretowane, podtrzymywane lub marginalizowane, a przez procesy socjalizacji oraz wychowania wpisują się w procedury reprodukcji kultury i struktury społecznej.

Deklarowane i wyznawane wartości, chociaż nie zawsze wpisują się we wzory zachowań, czyli społeczne kulturowe regularności praktyk życiowych, ukazując orientacje aksjologiczne danej społeczności, mają istotne znaczenie. Wartości stanowią ośrodek skupienia życia grupowego, pozwalają na czytelną alokację własnej społeczności w zróżnicowanej przestrzeni kulturowej. Są niewyczerpanym źródłem legitymizacji porządku społecznego, nadającym podejmowanym działaniom sens, pozwalającym doświadczać tożsamości w planie życia zbiorowego oraz indywidualnej biografii. Uprzedzenia są powszechnie dostępnym instrumentem porządkowania doświadczenia społecznego, dostarczają pozornie uzasadnionych, a na pewno łatwych, niewymagających osobistego wysiłku intelektualnego kryteriów podziału społecznego mikrokosmosu na swoich i obcych, dobrych i złych, przyjaznych i wrogich. Uprzedzenia, podobnie jak stereotypy, są trwałym i niezbywalnym składnikiem życia codziennego, stanowiącym fundament wiedzy podręcznej, która pozwala na sprawne i efektywne funkcjonowanie w społeczności. Nie można ich wyeliminować. Można natomiast — i zapewne warto — ukazywać obszary uproszczenia, zakłamania, nierzetelności, uwolnienia od osobistej refleksji i odpowiedzialności, które w uprzedzeniach znajdują usprawiedliwienie, uzasadnienie, sens oraz aksjologiczne znaczenie.

Nawiązując do prowokacyjnego aspektu tytułu rozdziału, w podsumowaniu można zapewne uznać, że w orientacjach na wartości deklarowane w badanym środowisku rodzin silnie jest zakorzeniona obecność pierwiastków religijnych, tak w płaszczyźnie deklaracji konfesyjnej, jak i praktyk religijnych, zaznaczających swój rodzinny charakter. Religię wskazuje się też jako źródło poszukiwania sensu życia w sytuacjach traumatycznych. Dominująca przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, co w przypadku badanego środowiska społeczno-kulturowego jest kulturową oczywistością, podpowiada, że różne sfery życia rodzinnego pozostają w odniesieniach bardziej czy mniej wiążących wobec ka-

tolickiego modelu małżeństwa i rodziny. Ta reguła aksjologiczna dotyczy zapewne również normatywnych legitymizacji deklarowanych uprzedzeń, zwłaszcza w tych ich postaciach, które mogą pozostawać w jakiejś konfrontacji z religijno-moralnymi podstawami życia społecznego. Odpowiadając więc na pytanie postawione w tytule rozdziału — zdecydowanie „mąż katolik” niż „kolorowy partner”.

Współczesne społeczeństwo jest często określane jako społeczeństwo wyboru, w odróżnieniu od jego postaci tradycyjnych i konserwatywnych znanych z przeszłości. Wybór nie oznacza po prostu zerwania z tradycją, lecz jest współczesną próbą jej interpretacji. Nie można mówić — w odniesieniu do polskich realiów — o odrzuceniu rodzinności i religijności, ale o zmieniającym się zasięgu oddziaływania tych wartości. Dla znacznej części społeczeństwa religijne tradycje przekazywane w rodzinnym wychowaniu są właśnie „tradycją samą”, odkurzana na okoliczność świąt i innych uroczystości, traktowana jako świąteczny, czyli nie powszedni depozyt.

Wojciech Świątkiewicz